

Monatshefte

der

Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

Zehnter Band.

Erstes und zweites Heft.

Januar—Februar 1901.

Berlin 1901.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung

Hermann Heyfelder.

SW. Schönebergerstrasse 26.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post **jährlich 10 Mark.**

Inhalt

des ersten und zweiten Heftes 1901.

Abhandlungen.

Kleinere Mitteilungen.

Besprechungen und Anzeigen.

Nachrichten und Bemerkungen.

Zuschriften bitten wir an den Vorsitzenden der C.-G., Geheimer Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller, Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.

Die Monatshefte der C.-G. erscheinen **monatlich** (mit Ausnahme des Juli und August). Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge;** falls die Zahlung der letzteren bis zum 1. Juli nicht erfolgt ist, ist die Geschäftsstelle zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pf. Postgebühren berechtigt. Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

Jahresbeiträge, sowie einmalige und ausserordentliche Zuwendungen bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

Bestellungen übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes, die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 6655 — und die Geschäftsstelle der Comenius-Gesellschaft, Berlin NW., Bremerstr. 71.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Geheimer Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**

Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

X. Band. 1901. Heft 1 u. 2.

Die Erwerbung der preussischen Königswürde und die Begründung des modernen Toleranzstaates.

„Die Aufrichtung des neuen Preussischen Königreichs, sagte Leibniz im Juli 1701[1], ist eine der grössten Begebenheiten dieser Zeit, so nicht, wie andere auf wenige Jahre ihre Wirkung erstrecket, sondern etwas nicht weniger Beständiges als Vortreffliches herfürgebracht. Sie ist eine Zierde des neuen Seculi, so sich mit dieser Erhöhung des Hauses Brandenburg angefangen, und ihnen mit einem so herrlichen Eingange sich gleichsam zu dauerhaftem Glück (Gott gebe beständigst) verbindet."

Es sei, fährt Leibniz fort, „allen Umständen nach eine überaus wichtige und seltene Sache, die nächst Gott des neuen Königs in Preussen, Friedrichs, grosser Macht und hoher Weisheit zuzuschreiben (sei), dadurch S. Majestät gegen vieler, auch Wohlgesinnter Besorgniss und noch mehr Neider Verhoffen zu dero höchster Glorie schleunigst durchgedrungen und sowohl bei Kayserlicher Majestät als sofort sonst den fast allgemeinen Beyfall und glückwünschenden Zuruf erhalten" . . . .

„Die Protestierenden müssen erkennen, dass es kein Geringes, den vierten König erhalten zu haben, der ihren Angelegenheiten nun mit mehrerem Nachdruck beytreten kann" . . . .

Dieses Urteil eines Mannes, der dem Verlauf des Ereignisses, dessen voraussichtliche Wirkungen er beschreibt, ausserordentlich nah gestanden hat und der zu einer sachkundigen Meinungs-Äusserung mehr als die meisten Anderen berufen war, bietet heute, wo wir die Folgen der „grossen Begebenheit" zu übersehen vermögen, ein nicht gewöhnliches Interesse dar. Die Entwicklung

[1]) Auszug verschiedener, die neue Preussische Crone angehender Schriften, verfertiget im Julio und Augusto 1701, abgedruckt bei G. E. Guhrauer, Leibnitz Deutsche Schriften. Berlin 1840. S. 300 ff.

des Protestantismus war es, für deren Fortgang Leibniz von der „Aufrichtung des neuen preussischen Königreichs“ sich besondere Wirkungen verspricht, und in der That hat der Gang der Dinge gezeigt, dass dieses „grosse Werk“, wie König Friedrich I. sagte, die Geschichte der Geistesentwicklung in Deutschland tief und dauernd beeinflusst hat.

Das Kaiserliche Edikt vom 6. Februar 1629 — es ist das berühmte Restitutionsedikt — hatte nicht nur den katholischen Landesherren die völlige Austreibung der Protestanten anheimgegeben, sondern es vor Allem als heiligen Zweck des Kaisers bezeichnet, die gänzliche Ausrottung der „calvinischen Rotten und Sekten“ zu betreiben. Und es war keineswegs bloss der Kaiser, welcher in den Reformierten aller Schattierungen, besonders auch in jenen, die im Sinne des Arminianismus für die Glaubensfreiheit eintraten, seine gefährlichsten Gegner erkannte, sondern auch die lutherischen Kurfürsten und Fürsten vertraten den gleichen Standpunkt.

Da ward das Unerwartete Ereignis: im Jahre 1640 bestieg jener grosse Hohenzoller den Thron, der den Mut besass, sich zum Vorkämpfer des Toleranzgedankens zu machen und auf Grund der Lehre Christi, wie er sie verstand, die Lehre vom Glaubenszwang grundsätzlich abzulehnen.

Es war ein Wagnis, dem selbst die Wohlwollenden unter den Zeitgenossen zunächst nur zaudernd Vertrauen entgegenbrachten, als jetzt das überwiegend lutherische Land seine Thore vielen Tausenden von landflüchtigen Leuten öffnete, die den Strafgesetzen, die in ihrer Heimat auf der Abirrung vom wahren Glauben standen, sich entzogen hatten und als „Freigeister“ und „Revolutionäre“ verfolgt und verschrieen waren. „Sakramentirer“, „Synkretisten“, „Alchymisten“, „Pantheisten“, „Atheisten“, „Pietisten“ sagte man, halte der Grosse Kurfürst für gut genug, um ihnen Schutz zu gewähren; wie könne seinem Lande aus solchen Leuten ein Segen erwachsen? Aber Friedrich Wilhelm, der wohl wusste, dass man ihn selbst einen „Synkretisten“, „Alchymisten“ und „Sakramentirer“ schalt, kümmerte sich ebensowenig wie später Friedrich der Grosse um derartige Verdächtigungen und machte sein Land thatsächlich zur Zufluchtsstätte Aller, denen man nichts anderes als angebliche „Abirrungen vom Glauben“ nachweisen konnte [1]).

Obwohl die „calvinischen Rotten und Sekten“ keineswegs die Mehrheit in Brandenburg besassen, so war der geistige und wirtschaftliche Einfluss der fleissigen, thatkräftigen und für ihre Sache begeisterten Leute doch bald in starker Zunahme begriffen

---

[1]) Näheres über diese Ereignisse und Entwicklungen s. bei Ludwig Keller, Der Grosse Kurfürst und die Begründung des modernen Toleranzstaates (Berlin SW. Werner Verlag 1901).

und der Gedanke der Toleranz, den sie vertraten und den der Staat des Grossen Kurfürsten planmässig zu verwirklichen strebte, durchdrang allmählich wie ein Sauerteig alle Gebiete des öffentlichen Lebens; es zeigte sich, dass dieser wichtige Grundsatz allmählich die Beziehungen zwischen der bürgerlichen und geistlichen Gewalt von Grund aus umgestaltete und geeignet war, endlich wenigstens in diesem Staate die Unabhängigkeit der weltlichen Wissenschaft von der kirchlichen Autorität zur Wahrheit werden zu lassen. Mit vollem Recht nennt deshalb Heinrich von Treitschke den Gedanken der Toleranz „den Grundgedanken der neuen deutschen Geschichte“[1]).

Noch immer standen die kirchlichen und religiösen Fragen im Mittelpunkte aller politischen Interessen und die Stellungnahme der Staaten in den Händeln der Welt wurde von diesen Fragen in erster Linie bestimmt. Der kirchliche Fanatismus war in allen Ländern Europas, vielleicht mit Ausnahme von Holland und einigen kleinen Staaten des Reichs in eifrigster Thätigkeit, um den kühnen Versuch zum Scheitern zu bringen, und das steigende politische Übergewicht Ludwigs XIV. brachte seit 1679 auch das Kurhaus Brandenburg in eine Abhängigkeit, die im Sinne des Klerikalismus für die Zukunft das beste hoffen liess.

Da führte der Übermut des „Sonnenkönigs“ und seiner Ratgeber eine Wendung herbei, die Niemand aus diesem Kreise erwartet hatte: Die Austreibung der Hugenotten und die Aufhebung des Edikts von Nantes, die die bisherigen kirchlichen Reunionsbestrebungen hatten krönen sollen, erregten den Grossen Kurfürsten wie alle seine Glaubensgenossen auf das tiefste, und im Sinne seines berühmten Ausspruchs: „Die armen Evangelischen kann ich nicht verlassen ... es gehe mir auch wie es wolle“[2]) fasste er den mannhaften Entschluss, die Fesseln der französischen Dienstbarkeit abzuwerfen. Das Edikt von Potsdam vom 8. Nov. 1685 verkündete der protestantischen Welt, dass das Haus Brandenburg sich zum Führer und Schutzherrn der um ihren Glauben kämpfenden Evangelischen gemacht habe.

Gerade in der Seele von Leibniz spiegelt sich der Umschwung deutlich wieder, der sich damals in den Herzen von unzähligen Gleichgesinnten vollzog. Leibniz, der früher stets seine Gedanken auf Wien gerichtet und von dorther für die Entwicklung des geistigen Lebens viel erhofft hatte, wandte sich jetzt dem Staate Brandenburg zu und mit ihm die geistesverwandten Genossen, die hier freie Bewegung und Förderung für ihr geistiges Schaffen zu finden hofften. Ähnlich wie der deutsche Adel der kleineren Staaten, der bisher, wenn er Kriegsdienste suchte, nach

[1]) Deutsche Geschichte, I[5], 27.

[2]) Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte des Grossen Kurfürsten VI, 260 f.

Holland, Schweden und Frankreich gegangen war, sich seit 1656 mehr und mehr den Fahnen des Grossen Kurfürsten zuwandte, so richteten die Verteidiger des Toleranzgedankens, deren Zufluchtsstätten bis dahin Amsterdam und London waren, ihre Blicke nach Berlin, und indem Friedrich Wilhelm den Suchenden entgegenkam, zog er zahlreiche wertvolle geistige und gewerbliche Kräfte an sich, die ihre Thatkraft und ihre Kenntnisse in den Dienst des Staates stellten, der sie schützte.

Indessen war man in weiten Kreisen der katholischen wie der lutherischen Welt nach wie vor der Überzeugung, dass die Rückgewinnung Brandenburgs nur eine Frage der Zeit und der Umstände sei, und tendenziöse Machwerke wie die Lehninsche Weissagung nährten planmässig diesen Glauben. Man muss ja einräumen, dass die Mächte der Reaktion in diesen überwiegend lutherischen Gebieten auch unter dem Grossen Kurfürsten sehr stark geblieben waren und es war klar, dass in dem Augenblick, wo Friedrich Wilhelm die Augen schloss, der Grundsatz der Toleranz seinen zielbewusstesten und mächtigsten Vertreter verlor. Die neuen Gedanken und Grundsätze waren mit dem Wesen dieses Staates noch keineswegs untrennbar verwachsen, und die späteren geschichtlichen Entwicklungen sollten in der That den Beweis bringen, dass jedesmal, wenn der Monarchie ein energischer Vertreter toleranter Anschauungen fehlte, die alteingesessenen Mächte, besonders Adel und Geistlichkeit, wiederum die entscheidenden Machtfaktoren in Brandenburg-Preussen wurden. Wer konnte wissen, ob dem Nachfolger Friedrich Wilhelms die Durchsetzung des Toleranzstaates in gleicher Weise am Herzen liegen werde, und ob er, selbst wenn er wollte, der Hindernisse Herr werden könne, die die bestehenden Machtverhältnisse der übrigen Staaten derartigen Bestrebungen entgegensetzten?

Das erste Jahrzehnt des neuen Regiments, das mit Friedrichs III. Thronbesteigung im Jahre 1688 begann, bestärkte die Siegesgewissheit der Kurie und ihrer Parteigänger deshalb ganz ausserordentlich, weil diese Jahre dem Katholizismus einen ungeheuren Machtzuwachs brachten. In Österreich wie in Frankreich, den mächtigsten Staaten des Festlandes, waren die Träger der Kronen bekehrungseifrige, der Gesellschaft Jesu durchaus ergebene Katholiken. In Kurpfalz, das bis dahin das Haupt der Calvinisten gewesen war, herrschte jetzt der Vater der Kaiserin, ein überaus thätiger Anhänger der Kurie. Die Aussichten des katholischen Hauses Stuart auf England waren im Steigen begriffen. Strassburg, ehedem eines der festesten Bollwerke der „Ketzerei“, war wieder mit der Kirche und der Krone des allerchristlichsten Königs vereinigt. Ein Zweig des mächtigen Welfenhauses war bereits in den Schoss der alten Kirche zurückgekehrt; in Hessen und Mecklenburg gab es prinzliche Konvertiten und

endlich — und das war für die Anschläge auf die Hohenzollern das wichtigste Ereignis — das Haus Wettin, bisher „Diktator der Lutherischen im Reiche“, hatte gegen die Übertragung einer Königskrone seine bisherigen Schutzbefohlenen im Stiche gelassen und war ein eifriges Mitglied der römischen Kirche geworden. Exempla trahunt sagte man sich in Rom, und es war nicht das erste Mal, dass ein Konvertit andere Standesgenossen zu Konvertiten gemacht hatte. Die Thatsache, dass König August der Starke bald nach seinem Übertritt dem Kurfürsten Friedrich von Brandenburg bei einer persönlichen Begegnung einen königlichen Sessel anbieten liess, beleuchtet ebenso deutlich die Hoffnungen der Wettiner und ihrer Hintermänner wie der weitere Umstand, dass der König seinem Freunde den Rat erteilte, sich zur Durchsetzung seiner Wünsche und Pläne der Mitwirkung des Papstes zu bedienen.

Man muss sich gegenwärtig halten, dass die Aussichten Friedrichs, zur Erfüllung seines heissesten Wunsches zu gelangen, fast zehn Jahre lang sich immer wieder verflüchtigten und dass die Hoffnung, auf einem anderen Wege zum Ziele zu kommen, gerade in den Jahren ausserordentlich gering waren, wo Sachsen solche Ideen in des Kurfürsten Seele senkte. Noch im Jahre 1694 hatte Kaiser Leopold, auf dessen Entschliessung zunächst das meiste ankam, auf den brandenburgischen Antrag erklärt, dass „diese Sache wegen ihrer üblen Consequenz in alle Wege divartirt werden müsse“. Man wusste in Berlin genau, dass im Jahre 1697 keine andere Antwort zu erwarten sei, wenn nicht etwa die von Sachsen angedeuteten Gegenleistungen auf dem Umwege über Rom den Kaiser zu anderen Entschliessungen brachten.

In dieser Lage nahm eine Instanz sich der Sache an, deren Mitwirkung Friedrich III. wohl nicht erwartet hat, nämlich die verhüllte Organisation der römischen Propaganda; zwei gewandte, einflussreiche und welterfahrene Jesuiten, die Patres Vota und von Lüdinghausen gen. Wolff, suchten und gewannen Fühlung mit dem Hofe der Hohenzollern, und die Eindrücke, die sie hier erhielten, erweckten in ihnen Hoffnungen, die sie ermutigten, den Wünschen Friedrichs III. einen Schritt entgegenzukommen: ihr Gutachten ist es gewesen, das die Bedenken des Kaisers gegen die preussische Königswürde zuerst wirksam abgeschwächt hat. Damit freilich war ihre Arbeit zu Ende: denn es zeigte sich bald, dass Friedrich III. entschlossen war, „seine Religion (wie er sagte) um alle Kronen der Welt nicht zu verwechseln“. Damit war die folgenreiche Thatsache geschaffen, auf die wir zu Eingang dieses Aufsatzes hingewiesen haben.

Während sich die römische Propaganda und ihre Vertreter mit Konvertierungshoffnungen trugen, erwuchs aus diesem Entschluss heraus eine Lage, welche die Führung des deutschen

Protestantismus naturgemäss in die Hand der Hohenzollern übergehen liess. Wir besitzen eine Denkschrift von Leibniz vom 4. Juni 1697, in welcher dieser mit Nachdruck betont, dass Brandenburg die deutschen Protestanten in geschlossener Masse hinter sich sammeln müsse und dass es für diesen Zweck kein besseres Mittel gebe, als die Durchführung des Toleranzgedankens und die Union der protestantischen Bekenntnisse. Daniel Ernst Jablonski, Ezechiel Spanheim, Paul v. Fuchs und Dankelmann vertraten die gleiche Ansicht und zwar in vollster Übereinstimmung mit dem Kurfürsten. Die Union, d. h. die Gemeinsamkeit von Gottesdienst und Abendmahl unter Beibehaltung der geschichtlich gewordenen Riten und Ordnungen sollte nach den Ideen ihrer damaligen Befürworter durchgesetzt und nicht auf Brandenburg-Preussen in diesem Sinne beschränkt, sondern auf die gesamte protestantische Welt ausgedehnt werden.

Wir übergehen hier die Schilderung der politischen Gestaltungen, die im Anschluss an den spanischen Erbfolgekrieg dem Kurfürsten Friedrich III. als Gegenleistung gegen seine dem Kaiser gewährte Hülfe die Erlangung der Königskrone ermöglichten.

Die Befürchtungen, die man in Wien an die Thatsache knüpfte, dass ein „Calvinist“ die Königskrone tragen solle, sind in vollem Umfange in Erfüllung gegangen, und die Kurie, die erst Friedrich Wilhelm II. das Zugeständnis der offiziellen Anerkennung gemacht hat, wusste genau, weshalb sie das Geschehene fast ein Jahrhundert hindurch als „Sakrileg“ bezeichnete.

Erst jetzt, nachdem der vornehmste Vertreter des Toleranzgedankens auf dem Festlande eine Stellung gewonnen hatte, die ihn gleichberechtigt unter die Zahl der grossen Mächte stellte und die Abhängigkeit von der Reichsgewalt auch äusserlich abstreifte, erst jetzt war diesem Gedanken selbst eine feste Heimstätte und ein dauernder Bestand gesichert. Mit dem Emporsteigen dieses Staates gewann auch dieser Gedanke an Macht und an Ausbreitung und die beiderseitigen Schicksale waren und blieben auf das engste verbunden.

Christentum und Platonismus.

Eine geschichtliche Betrachtung

von

Ludwig Keller.

Die führenden Geister unter den Humanisten des 15. und 16. Jahrhunderts, soweit sie Mitglieder der damaligen freien Akademien waren, haben stets mit Nachdruck der Behauptung ihrer kirchlichen Gegner widersprochen, dass sie Heiden seien, und alle ihre Wortführer (wir erinnern nur an L. B. Alberti, Pomponius Laetus, Marsilius Ficinus und Angelus Politianus) haben von sich gesagt, dass sie Christen und sogar wahrere Christen als ihre Feinde wären: sie seien, fügte Angelus Politianus hinzu, platonische Christen.

In dieser Andeutung, die vielfach in ähnlichen Wendungen von anderen Humanisten wiederholt wird, kommt die Thatsache zum Ausdruck, dass die Vertreter dieser Geistesrichtung eine Form des Christentums vertraten, die sich von der kirchlichen wesentlich unterschied, und dass Männer wie Politianus diesen Unterschied durch den Hinweis auf ihre Stellung zu Plato kennzeichnen zu können meinten.

Marsilius Ficinus, der Leiter der „platonischen Akademie" zu Florenz, brachte diese Verehrung dadurch zum Ausdruck, dass er den Plato unter Berufung auf einen Ausspruch des Numenius, des Führers der Neuplatoniker im 2. Jahrhundert, den „Moses Attikas" nannte. Hand in Hand mit der eigenartigen Stellung zum Platonismus gingen bei diesen Humanisten gewisse Sondermeinungen über wesentliche Teile des Alten Testaments, und bei den Verfolgungen, welche die Kurie im Jahre 1468 gegen die „Häretiker" der Akademie zu Rom ins Werk setzte, erklärte Papst Paul II. die angebliche Thatsache als hauptsächlichsten Anklagepunkt, dass die Platoniker „für Moses nicht die erforderliche Achtung im Herzen trügen"[1]. Jedenfalls ist sicher,

---

[1]) M.H. der C.G. 1898 S. 78.

dass den kirchlichen Gegnern die Verehrung des Plato und die Geringschätzung des Moses ebenso als zusammengehörige Eigentümlichkeiten der Platoniker erschienen, wie der Widerspruch gegen Aristoteles, der in den Schriften der Humanisten des 15. und 16. Jahrhunderts scharf hervortritt. Der Gottesbegriff des Aristoteles, sagte G. M. Plethon (der geistige Führer der Platoniker seines Zeitalters), wird der überaus wichtigen Thatsache nicht gerecht, dass Gott der Bildner und Baumeister *(ἀρχιτέκτων)* der Welt ist, jener Thatsache, die Plato zu einem Grundpfeiler seiner Weltanschauung gemacht hat. Plato ist es gewesen, der uns gezeigt hat, dass Gott nicht bloss als Herrscher (wie Aristoteles meint), sondern als allgütiger Vater über seine Geschöpfe und über die Erhaltung und Entwicklung des Hauses wacht, dessen allmächtiger Baumeister er gewesen ist.

So wird durch die Verehrung für Sokrates und Plato die religiöse Stellungnahme dieser Humanisten in vielen wichtigen Punkten massgebend bestimmt: es ist diese Vorliebe keineswegs eine zufällige Liebhaberei, sondern ein wesentlicher Teil des ganzen Systems, wie es von den „platonischen Akademien“ vertreten wird, aber allerdings nur ein Teil, über dessen Betonung man das Ganze der Weltanschauung, um die es sich hier handelt und die im Wesentlichen eine christliche war, nicht übersehen darf. Wenn der wichtigste Bestandteil in den öffentlichen Erörterungen dieser Kreise zurücktrat, so liegen dem lediglich taktische Erwägungen, aber keine prinzipiellen zu Grunde: man darf nicht vergessen, dass die Akademien dem offenen Kampfe mit ihren kirchlichen Gegnern aus dem Wege gehen mussten.

Diese Wertschätzung des Platonismus, wie wir sie bei den Humanisten der Renaissance finden, ist nun ein charakteristisches Merkmal der gesamten Geistesrichtung, die wir unter dem Namen des christlichen Humanismus zusammenfassen: sie ist nachweisbar in der altdeutschen Mystik des 13. und 14. Jahrhunderts, wie sie von Eckhart und Tauler vertreten wird; sie findet sich bei Männern wie Johann Denck, Seb. Franck und Michael Servet; sie ist vorhanden bei den Arminianern Hollands und ihren Gesinnungsgenossen in England, und die sog. Naturphilosophen des 17. Jahrhunderts von Baco bis auf Locke und Leibniz sind tief davon durchdrungen; der ältere Pietismus kennt sie ebenso wie die sog. Aufklärung seit den Tagen des

Christian Thomasius, und Männer wie Klopstock, Hamann und Herder sind ihre Verteidiger. Alle diese Denker, Dichter und Forscher bekennen sich nachdrücklich als Christen, ja als die wahren Christen, aber gleichzeitig sind ihnen Sokrates und Plato „Zeugen der Wahrheit“ und ihre Lehren die Vorhalle des Christentums.

Diese Thatsachen sind um so merkwürdiger, weil die Vertreter der herrschenden kirchlichen Rechtgläubigkeit und insbesondere auch die Universitätswissenschaft durch alle Jahrhunderte ganz andere Anschauungen mit Nachdruck verfochten haben. Die Kämpfe der Orthodoxie gegen die Platoniker dauern bis tief in das 18. und 19. Jahrhundert hinein fort, und überall werden die Verteidiger des Sokrates wegen angeblicher Schwärmerei und Freigeisterei verketzert und verurteilt, gelegentlich auch geschädigt und verfolgt, so dass sie vielfach nur unter dem Schleier des Geheimnisses für ihre Sache einzutreten wagen [1]).

Merkwürdigerweise tritt fast überall, wo diese Platoniker im Stande waren, sich ohne Verhüllungen auszusprechen, die Thatsache hervor, dass ihre letzten Gedanken nicht der Philosophie Platos, sondern der Religion Christi gelten. Und zwar war ihnen das Christentum, wie sie es verstanden, nicht eine Religion unter vielen, sondern die Religion, die nach ihrer Überzeugung den Menschen nicht ein System von Lehren (Dogmen), sondern das rechte Verhältnis zu Gott gebracht hatte. Aber dies Anerkenntnis hinderte sie nicht an dem Zugeständnis, dass diese Religion sich in der Geschichte der Menschheit vorbereitet und gleichsam Stufen der Entwicklung durchgemacht habe. Eine dieser Stufen erkannten sie in der Religion des Sokrates, und eine andere in der Verkündigung Johannes des Täufers: jener hatte die griechische Welt und dieser die israelitische an die Pforten des Allerheiligsten geführt.

Für die Beurteilung der Frage, welche innere Berechtigung dieses platonische Christentum des Humanismus in der Entwicklung der Christenheit besitzt, ist es wichtig, seiner Geschichte mit grösserer Aufmerksamkeit nachzugehen, als es bisher

---

[1]) So noch im 18. Jahrhundert; vgl. Emil Brenning, Die Gestalt des Sokrates in der Litteratur des vorigen Jahrhunderts. Sonderabdruck aus der Festschrift der 45. Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner. Bremen 1900.

geschehen ist. Ist dieser sogenannte Platonismus etwa nur eine Erfindung der italienischen Renaissance, die in ihrer Schwärmerei für die Antike ihr Christentum, das seitens der gläubigen Gegner gern nur als angebliches bezeichnet ward, mit griechischer Philosophie verbrämte?

Wir sehen von der Beantwortung der zahllosen Fragen, die sich hier aufdrängen, an dieser Stelle ab und beschränken uns darauf, die Geschichte der altchristlichen Zeiten unter dem obigen Gesichtspunkte einer kurzen Betrachtung zu unterwerfen. Wie haben sich die Christen der ersten Jahrhunderte zu Sokrates und Plato gestellt?

Wenn man diese Stellungnahme näher ins Auge fasst — wir besitzen dafür in der neuesten Veröffentlichung Adolf Harnacks [1]) über „Sokrates und die alte Kirche" ein vorzügliches Hilfsmittel —, so zeigt sich zunächst, dass Paulus über Sokrates und sein Religionssystem völlig schweigt, selbst die christliche Legende hat es nicht gewagt, dem Apostel ein Urteil über Sokrates in den Mund zu legen, obwohl sie ihn mit Seneca zusammenbringt. Es geht nicht an, dies als zufälligen Umstand zu betrachten, denn Paulus, der von griechischer Philosophie nicht unberührt war, hätte, wenn er in der Religion des Sokrates einen Anknüpfungspunkt erkannte, denselben in seiner Missionsthätigkeit doch sicherlich nicht ganz unbenutzt gelassen.

Sollte die Wahrnehmung nicht tiefe Gründe haben, die wir in der späteren Geschichte des christlichen Humanismus bezüglich der Wertschätzung des Paulus machen? Ähnlich wie Paulus über Sokrates und Plato schweigt, so schweigen viele der nachmaligen Wortführer der platonischen Christen über Paulus; nicht als ob sie die Autorität des Apostels anzweifelten, aber höher als die Theologie des Paulus stand ihnen die Verkündigung Jesu, die sie — sie nannten sie die „Herrnworte" — überall in erster Linie betonen.

Es ist natürlich, dass überall, wo man „paulisch" dachte und gesinnt war, das Schweigen des Apostels über Sokrates auch in späteren Zeiten nachwirkte. Aber sehr frühzeitig begegnen uns auch andere Auffassungen und zwar ist das Auftreten des Begriffs

---

[1]) Adolf Harnack, Sokrates und die alte Kirche. Rede beim Antritt des Rektorats, gehalten in der Aula der Königlichen Friedrich Wilhelms-Universität am 15. Oktober 1900. Berlin 1900.

des Logos in der christlichen Litteratur hier das Kennzeichen, dass sich im Platonismus und im Christentum Christi zwei wahlverwandte Richtungen gefunden hatten.

Die griechische Philosophie war von der Ideenlehre Platos aus zu dem Begriff einer Centralidee, nämlich des Logos, gelangt, in der man die Welt des Denkens und des Handelns zu einer Einheit zusammenfasste, zugleich aber die Gottheit selbst als schaffende und wirkende Kraft erkannte. Der Logos war es, der sich in den Seelen der Menschen wie in der Aussenwelt durch seine Kraftwirkungen offenbarte. Es gab nun um die Zeit der Erscheinung Christi zahllose Personen, nicht bloss unter den Griechen, für welche der Begriff des Logos einen unveräusserlichen Bestandteil der Weltanschauung bildete, und es war ein natürliches Bestreben dieser Kreise, soweit sie sich die Erscheinung Christi und das Christentum verständlich zu machen suchten, diesen Besitzstand möglichst festzuhalten und ihn mit der neuen Lehre in Einklang zu setzen. So geschah schon in den Evangelien in dieser Richtung ein entscheidender Schritt: Johannes stellte den Satz auf: der Logos ist Jesus Christus, und wenn der Apostel auch vielleicht seinerseits daraus nicht alle Folgerungen zog, so war damit doch eine Richtung eingeschlagen, die von späteren christlichen Lehrern bis in alle Konsequenzen hinein verfolgt wurde. Jedenfalls blieb von da ab die Bezugnahme auf den griechischen Logosbegriff eine Eigenart, die sich bei den „platonischen Christen“ stark geltend machte und es hängt vielleicht damit zusammen, dass bei den Vertretern dieser Form des Christentums das Evangelium Johannes stets eine besondere Wertschätzung genossen hat. Vielleicht ist es in dieser Beziehung auch nicht zufällig, dass gerade dieses Evangelium die Lehre Christi als eine der alttestamentlichen Religion nicht gleichwertige, sondern ihre übergeordnete Erscheinung besonders deutlich hervortreten lässt.

Man kann zweifeln, ob die Annäherung zwischen den Sokratikern und den Christen mehr durch den Begriff des Logos oder durch den ethischen Inhalt beider Religionssysteme befördert worden ist: jedenfalls ist sicher, dass auch in letzterer Beziehung eine Wahlverwandtschaft vorhanden war. Der Ernst und die Zartheit, die Würde und die Tiefe, welche die platonische Ethik auszeichnen, konnten den Anhängern Christi nicht entgehen, aber sie würden allein nicht ausgereicht haben, um ein besonderes

Verhältnis der Verwandtschaft zu begründen; viel wichtiger waren andere Punkte. Ebenso wie Christus hatte Sokrates den Tod des Märtyrers für seine Überzeugung erlitten und nicht bloss durch seine Worte, sondern durch die That bewiesen, dass der Wert der Seele höher steht, als selbst das irdische Leben: denn sie, die reine Menschenseele, hat ein höheres Leben in sich, das durch keinen Tod und keine menschliche Gewalt vernichtet werden kann. Den unendlichen Wert der Persönlichkeit hatte Sokrates durch sein Sterben bestätigt und es klar bezeugt, dass es die Pflicht des Einzelnen ist, unbekümmert um Staat oder Tempelhüter der freien persönlichen Überzeugung zu folgen und der Stimme, die im Herzen spricht, allein zu gehorchen. Für dieses höchste Gut, den Wert der Seele, muss jedes andere irdische Gut freiwillig geopfert werden. Leiden, Verfolgung, Tod sind an sich keine Übel: wer sie nie erfährt, kennt weder seine eigne Kraft noch seinen Wert und wer sie recht zu tragen weiss, dem werden sie zur höchsten Schule sittlicher Vervollkommnung. So wird das Leiden für den, der es im rechten Sinne zu tragen weiss, das sicherste Mittel zur Reinigung der Seele und zur Erlösung von Sünde und Schuld, den einzigen wahren Übeln, die es giebt.

In der That, wer von den Christen, dem die Worte seines Meisters lebendig vor der Seele standen, hätte die innere Verwandtschaft beider Systeme verkennen können? Und wenn auch, abgesehen von dem Johannes-Evangelium, in der altchristlichen Litteratur des ersten Menschenalters, so weit sie uns erhalten ist, die Verwandtschaft nicht hervortritt, so lässt sich doch vom zweiten Jahrhundert ab eine sehr starke geistige Strömung wahrnehmen, welche klar und offen die Anschauung vertritt, dass die religiöse Weltanschauung des Sokrates und der Platoniker als eine Vorhalle des Christentums zu betrachten ist; sie gehört nicht, wie das Heidentum, zum Reiche des Irrtums, sondern sie ist eine Entwicklungsstufe im Reiche der Wahrheit, wenn sie auch noch nicht die ganze Wahrheit enthält und ist.

So gewann für diese platonischen Christen Sokrates etwa die Stellung, in der sich Jesus zu Johannes dem Täufer gewusst hatte. Denn Jesus hat nicht nur die Verkündigung des Täufers aufgenommen, sondern ausdrücklich gesagt, dass seine Sache von Johannes begonnen worden sei; indem Jesus sich von letzterem

taufen liess, bekannte er sich als seinen Nachfolger, der das Werk weiter führte, das jener angefangen hatte. In diesem Sinne war für die platonischen Christen Sokrates ein anderer Johannes, und diejenigen, welche auf dem Standpunkte der griechischen Philosophie beharrten, mussten ihnen, den Jüngern Christi, als eine Art von Johannes-Jüngern erscheinen, die zwar die Vorhalle des wahren Evangeliums betreten hatten, aber bis in das Innere des Tempels nicht eingedrungen waren.

Wir lernen die Auffassungen, wie sie sich unter den platonischen Christen in dieser Richtung entwickelten, ganz vortrefflich aus einer Schrift kennen, welche Justin der Märtyrer um das Jahr 150 veröffentlicht hat: es ist die Verteidigungsschrift für das Christentum, die Justin damals an die Kaiser Antoninus Pius und Marc Aurel, sowie an den Senat und das ganze römische Volk richtete. Man darf annehmen, dass Justin in dieser Schrift als Dolmetscher weitverbreiteter Überzeugungen auftrat, denn er konnte sich nicht der Gefahr aussetzen, von seinen Mitchristen als Vertreter einer Sondermeinung blossgestellt und um seinen Credit gebracht zu werden. Justin macht — wir folgen hier dem Auszuge, wie ihn Harnack a. a. O. S. 9 giebt — die Lehre des Sokrates nicht nur zum Ausgangspunkte, sondern verwertet dieselbe als ein Hauptmittel seiner Beweisführung und scheut sich nicht, sich als Christ den Verehreren des Sokrates beizuzählen, deren Zahl, wie er wohl wusste, damals im römischen Reiche gross war.

Wir Christen alle, meint er, erleiden heute das, was Sokrates erlitten hat, weil wir wie er denken und handeln; wir werden mit ihm getötet, aber wir sind mit ihm unverwundbar. „Als Sokrates die Menschen von den Dämonen abzuwenden versuchte, da haben es diese dahingebracht, dass er als ein Gottesleugner und Frevler sterben musste; denn sie liessen die Behauptung verbreiten, er führe neue Gottheiten ein. Dasselbe thun sie heute uns gegenüber: denn nicht nur bei den Griechen hat der Logos die falsche Religion durch Sokrates widerlegt, sondern auch bei den Barbaren ist dies geschehen. Dort aber ist er persönlich erschienen und hat als Jesus Christus die Dämonen überwunden." Und an einer anderen Stelle sagt er: „Alle, die mit dem Logos gelebt haben, die waren Christen, wenn sie auch als Gottesleugner galten, wie unter den Griechen Sokrates." Und ferner: „Unter

allen Philosophen ist Sokrates der beste gewesen; denn er hat Homer und die Götter der Dichter verschmäht, dagegen die Menschen angewiesen, den unbekannten Gott mittelst des Logos zu suchen und zu erkennen; er selbst hat Christus zum Teil erkannt; denn Christus ist die persönliche Erscheinung des Logos, der jedem Menschen inne wohnt."

In diesen Ausführungen ist ebensowohl die behauptete Thatsache wie ihre Begründung merkwürdig: Sokrates und Christus sind nicht zu trennen, denn derselbe Logos hat in den Herzen beider gewaltet. Aber — und das betont Justin nicht minder scharf — Sokrates war ein Werkzeug des Logos, in Christus dagegen ist dieser selbst in der Welt erschienen.

Und die gleiche Anschauung wie Justin vertreten Tatian, der zwar die ganze griechische Philosophie in schwarzen Farben schildert, aber Sokrates ausnimmt, ferner Athenagoras, der Philosoph Apollonius, der vor seiner Verurteilung und seinem Märtyrertod die römischen Senatoren an die berühmte Stelle bei Plato erinnert, wo dieser von dem wahrhaft Gerechten weissagt, er werde gegeisselt, gefoltert, geblendet und zuletzt gepfählt werden. Nur einer der alten griechischen sogenannten Apologeten ist gegen Sokrates, Theophilus von Alexandrien; „es ist gewiss nicht zufällig", sagt Harnack, „dass dieser eine zugleich ein Bischof gewesen ist".

Noch merkwürdiger ist es eigentlich, dass auch viele der heidnischen Gegner der ältesten Christen zwischen Letzteren und Sokrates wichtige Übereinstimmungen fanden.

Die Hochachtung der sog. Apologeten setzt sich bei den christlichen Gelehrten, die ihren geistigen Mittelpunkt in Alexandria besassen, fort: Clemens Alexandrinus, Origenes und ihre Schüler haben mit der aufrichtigsten Verehrung über Sokrates gesprochen und geschrieben: Sokrates war auch ihnen ein Zeuge der Wahrheit und die sokratisch-platonische Weltanschauung eine Vorhalle des Christentums, ganz im Gegensatz zu der in anderen Kreisen der Christen vorgetragenen Überzeugung, dass alle Erkenntnisse der vorchristlichen Zeiten lediglich Irrtümer und alle Frömmigkeit der Heiden im Grunde doch nur Gottlosigkeit gewesen sind.

Hand in Hand mit dieser Verehrung geht bei den platonischen Christen eine Auffassung des Bösen und der Sünde, die

von den durch Paulus vertretenen bezüglichen Anschauungen erheblich abweicht.

Die oben erwähnten Anschauungen des Origenes gingen später auf seine Schüler über, und man darf annehmen, dass letztere sie wiederum ihren Schülern vermittelt haben. „Aus dem ganzen Gebiet des Griechentums", sagt Harnack, „ist mir aus der Zeit vor Konstantin neben Theophilus von Antiochien . . . . nur noch ein Christ bekannt, der sich abschätzig über Sokrates geäussert hat. Dieser Eine . . . ist aber nur der Sprache nach ein Grieche; in Wahrheit ist er ein jüdisch-syrischer Christ. Der griechische Geist liess sich seinen Sokrates nicht rauben, auch dann nicht, als er sich dem Evangelium unterworfen hatte."

Die durch Konstantin begründete Weltkirche und ihre anerkannten Vertreter suchten eine von dieser altchristlichen Auffassung gänzlich abweichende Meinung zu begründen. Nach ihnen hat Sokrates die Wahrheit nicht besessen, sondern nur gesucht; er ward von einem bösen Dämon geleitet und irregeführt; selbst wenn er je einen Schein der Wahrheit besass, so hat er ihn doch in der Stunde des Todes wieder eingebüsst, denn er liess sich bereit finden, den Göttern zu opfern. Nicht der Kirche, wohl aber den christlichen Häretikern hat er Unterlagen für ihre falschen Meinungen geliefert. Er wirkt also auch noch heute als ein Verführer und als Zerstörer des wahren Glaubens.

Der hl. Augustinus ist es gewesen, der dieser kirchlichen Auffassung diejenige Form gegeben hat, in welcher sie zu einem festen und dauernden Bestandteil der Glaubensanschauungen aller bestehenden Kirchen geworden ist. In dem Umfang, als die römische Weltkirche zur Herrschaft über die Geister gelangte, traten die Überzeugungen der altchristlichen Zeiten zurück. Wo wir aber in späteren Jahrhunderten in der christlichen Welt der geschilderten Hochschätzung des Sokrates und Plato begegnen, da sind es sicherlich nicht die zufälligen Liebhabereien weltabgewandter Theoretiker, die darin zum Ausdruck kommen, sondern die Erneuerung einer uralten Überzeugung, die sich in schweren Kämpfen ihr gutes Recht auf dem Boden der Christenheit erstritten hat [1]).

[1]) Einige Ergänzungen zu den Ausführungen dieses Aufsatzes finden unsere Leser in den „Nachrichten und Bemerkungen" dieses Heftes.

Die Freiheit des Menschen.

Von

Prof. Dr. **Paul Hohlfeld** in Dresden.

„Ist der Mensch frei?“ So lautet eine uralte und doch immer neue Frage, eine Frage von entscheidender Wichtigkeit, nicht eine Frage der müssigen Neugier, auch nicht bloss eine Frage der Schule, an welcher die Gelehrten ihren Witz üben und zeigen können, sondern eine Frage des Lebens und der Lebenskunst, des Rechtes, der Sittlichkeit (des Gewissens) und der Religion.

Sprachlich betrachtet, ist es eine sogenannte Bestätigungs-, Satz- oder Entscheidungsfrage im Gegensatze zu einer Verdeutlichungs-, Wort- oder Ergänzungsfrage, welche mit einem fragenden Fürworte beginnt und nach einem beliebigen einzelnen Satzgliede fragt, z. B. „was ist der Mensch? woraus besteht er? wie ist er entstanden?“ Bei der Entscheidungsfrage ist der Gegenstand der Frage oder der sogenannte Fragepunkt das Satzband oder die Kopula, d. h. das wechselseitige Verhältnis von Hinterglied (Prädikat) und Vorderglied (Subjekt).

Die Antwort kann einfach lauten: „Ja, der Mensch ist frei“, oder: „Nein, er ist nicht frei“. Die Verneinung gehört hier zur Kopula „ist“, nicht etwa zum Prädikate „frei“.

Mit „Ja“ oder „Nein“ ist jedoch die Reihe der Möglichkeiten bei der Antwort noch nicht erschöpft. Es ist noch ein Drittes, ein Mittleres möglich: „Je nachdem man es nimmt; in gewisser Hinsicht ja, in anderer Hinsicht nein; unter Umständen, unter bestimmten Bedingungen ja, unter Umständen, unter anderen Bedingungen nein.“

Fassen wir, ehe wir uns entscheiden, den Behauptungssatz: „der Mensch ist frei“, dessen Giltigkeit oder Wahrheit wir zur Zeit noch völlig dahingestellt sein lassen, nach seinen einzelnen Bestandteilen und im ganzen scharf ins Auge.

Beginnen wir mit dem Subjekte: „der Mensch“. Zunächst bleibt unbestimmt, ob die ganze Gattung, genauer: die ganze Art, das Menschengeschlecht, die Menschheit, gemeint sei, oder der einzelne Mensch. Auf keinen Fall aber ist an das Einzelwesen oder Individuum als solches zu denken, d. h. nach seiner einmaligen und einzigen Ureigentümlichkeit (Individualität). Vielmehr haben wir den Einzelmenschen überhaupt oder im allgemeinen zu ver-

stehen. Doch selbst das lässt wieder verschiedene Deutungen zu: der Mensch nach seiner äusseren Erscheinung, als Gegenstand der äusseren und der inneren sinnlichen Erfahrung, der Mensch als Phänomenon nach Kant, oder der Mensch nach seiner ewigen Bestimmung, als Gegenstand des unmittelbaren nichtsinnlichen Selbstinneseins und der sittlichen Forderung, der Mensch als Noumenon nach Kant. Im ersten Falle ist das Subjekt des Satzes ein Erfahrungsbegriff, im zweiten ein Urbegriff (eine Idee)[1].

Dem Erfahrungsbegriffe liegt die sinnliche Erfahrung zu Grunde: sinnliche Wahrnehmung, welche sich von selbst darbietet, und Beobachtung, die wir absichtlich und planmässig anstellen. Handelt es sich um Erfahrungserkenntnis des Menschen, so ist ein jeder zuerst auf Wahrnehmung und Beobachtung von sich selbst angewiesen. Die Kenntnis des eigenen Geistes ist die einzige unmittelbare und unmittelbar gewisse Erkenntnis, die wir Menschen besitzen. Aber die Selbstwahrnehmung und Selbstbeobachtung kann und soll durch Wahrnehmung und Beobachtung anderer Menschen ergänzt und, soweit Gemeinsames in Betracht kommt, bestätigt werden. Die Beobachtung anderer hat zwar den Nachteil, mehrfach vermittelt zu sein, durch die sinnliche Wahrnehmung der Worte und Gebärden, Handlungen und Werke der anderen und die darauf gebauten Schlüsse, und zum Teil absichtlicher Täuschung von seiten der Beobachteten zu unterliegen, dafür aber den Vorteil ungleich grösserer Mannigfaltigkeit und die höhere Wahrscheinlichkeit von Eigendünkel und Selbstvorliebe nicht befangener Auffassung.

Die Erfahrung giebt unmittelbar nur einzelne Wahrnehmungen, Erscheinungen, Bilder. Aus diesen muss der Erfahrungsbegriff durch den denkenden Geist erst abgeleitet werden. Dies geschieht durch Erfassung des Gemeinsamen und Weglassung des einzelnen und des Besonderen. Hierbei werden mehr oder minder klare Ahnungen nichtsinnlicher, alle Erfahrung überschreitender, allgemeiner Begriffe, wie Ding, Wesen, Wesenheit, Form, bereits vorausgesetzt. Bei der widersprechenden Mannigfaltigkeit des einzelnen ist es durchaus nicht leicht, festzustellen, was in den Erfahrungsbegriff aufgenommen werden soll, was nicht. Vom Erfahrungsbegriffe des Menschen müssen z. B. die Unterschiede des Geschlechtes, des Charakters, des Temperamentes, der Anlage, der Bildung, des Berufstandes, der Religion bez. Konfession, des Volkstums, des Wohnortes und des Besitztumes ausgeschlossen bleiben. Der wissenschaftlich genügende Erfahrungsbegriff soll nur das von allem Untergeordneten oder das mit Notwendigkeit geltende Allgemeine, dieses aber vollständig enthalten.

Die Feststellung des Urbegriffes des Menschen unterliegt gleichfalls eigenartigen Schwierigkeiten. Dass wir uns bei dem

---

[1]) Krause, Abriss des Systemes der Logik 1828, S. 53 f., S. 93—100.





blossen Erfahrungsbegriffe des Menschen nicht beruhigen können, sondern mehr oder minder klar die Ahnung, wie der Mensch sein solle, allezeit in uns tragen, beweist die Thatsache, dass wir über die leibliche, geistige und vereinte Beschaffenheit der einzelnen Menschen und ganzer Menschengesellschaften unwillkürlich fortwährend anerkennende, verwerfende und gemischte Werturteile fällen. Woher das komme, ist der Gegenstand einer eigenen tieferen Untersuchung. Oft sagt man, die Urbegriffe oder Ideen seien uns angeboren. Damit will man ganz richtig andeuten, sie könnten nicht aus der sinnlichen Erfahrung stammen, hat aber noch nicht erklärt, warum eine klare Erkenntnis der angeblich angeborenen Urbegriffe bei dem kleinen Kinde zweifellos fehlt.

Ausgeschlossen bleiben aus dem Urbegriffe des Menschen muss selbstverständlich alles Mangelhafte, Krankhafte, Verkrüppelte, Unvollkommene, Gemeine, Niedrige, Tierische (Bestialische im Gegensatz zu dem bis zu einer gewissen Grenze berechtigten Animalischen oder Tierlichen), Hässliche, Schlechte und Böse, was wir bei einzelnen Menschen wirklich wahrnehmen oder auch nur denken und vorstellen können.

Fernbleiben muss aber auch dem Urbegriffe des Menschen alles eigenwesentliche Gute, Gesunde, Vollkommene, Schöne, Hohe, Erhabene, was nicht rein- und allgemein-menschlich ist, sondern nur einzelnen Menschen, einem der beiden Geschlechter, bestimmten Charakteren u. s. w. zukommt. Der Urbegriff verhält sich zu der Fülle des einzelnen Urbildlichen und bestimmter Urbilder (Ideale) ähnlich wie der Erfahrungsbegriff zu dem Reichtume der widersprechenden Einzelerscheinungen und mannigfachen Erfahrungsbilder.

Hinsichtlich des Urbegriffes des Menschen müssen wir uns noch mehr als beim Erfahrungsbegriffe an das eigene Ich halten, so unvollkommen es in mancher Hinsicht auch sein mag. Denn nur das eigne nichtsinnliche, ewige, transscendentale Ich ist uns unmittelbar zugänglich. Ausserdem finden wir bei uns gute und edle Absichten, Neigungen und Regungen, welche infolge äusserer hindernder Umstände gar nicht oder nur teilweise verwirklicht werden. Dagegen nehmen wir von Fernerstehenden nur ihre wirklichen Thaten und Leistungen wahr. Näherstehende können uns im Vertrauen von dem Guten, welches sie vorhaben, aber vielleicht gar nicht oder nur unvollkommen ausführen, vorläufig Mitteilung machen.

So wertvoll und nützlich es ist, sich einerseits um den Erfahrungsbegriff, andrerseits um den Urbegriff des Menschen zu bemühen, so kann das doch nicht genügen: wir würden sonst bei einer unvermittelten Zweiheit, einem unbefriedigenden Dualismus stehen bleiben. Die Wissenschaft und die Rücksicht auf das Leben fordern in gleich dringlicher Weise, das Gegenheitliche zu

vereinen, und so den Musterbegriff des Menschen zu bilden. Dieser zeigt nicht nur, wie der Erfahrungsbegriff nach dem Urbegriffe höher gestaltet, sondern auch, wie dieser auf jenen angewandt werden kann und soll.

Auch bei dem Musterbegriffe sehen wir, unserem auf die Erkenntnis des Allgemeinen gerichteten Vorhaben entsprechend, von dem inneren Gliedbau einzelner, untergeordneter Musterbegriffe, z. B. des Mannes und des Weibes, der verschiedenen Berufstände, ausdrücklich ab.

Der Erfahrungsbegriff des Menschen gehört in die Erfahrungswissenschaft, die empirische Anthropologie und Psychologie, sein Urbegriff in die reine Vernunftwissenschaft oder Philosophie, die philosophische Anthropologie, Psychologie und Sittenlehre (Moral oder Ethik), sein Musterbegriff in die Vereinwissenschaft: die auf die Erfahrung angewandte Philosophie und die philosophisch durchdrungene Erfahrungswissenschaft. Ein Teil der ersteren ist die angewandte Sittenlehre.

Das Subjekt des Satzes: „Der Mensch ist frei", scheint einfach zu sein, und doch zeigt sich bei genauerer Betrachtung in dieser Einfachheit eine Dreiheit der Seinart oder Modalität und dem entsprechend die Notwendigkeit, zur hinreichenden Durchbestimmung des Vordergliedes aus allen drei Erkenntnisquellen zu schöpfen, aus der Erfahrung, der reinen Vernunft und deren Verbindung.

Wir kommen nun zur vorläufigen Erörterung des Prädikates „frei". Unter „Freiheit" ist hier ausschliesslich die „innere" Freiheit zu verstehen, nicht die äussere, welche bei Voraussetzung der inneren und des Mangels äusserer Hindernisse keine begriffliche Schwierigkeit darbietet. Manche denken sich unter (innerer) Freiheit Grundlosigkeit, unbedingte Selbständigkeit, andere wenigstens Gesetzlosigkeit, gesetz- und regellose, rein zufällige Willkür. Es fragt sich, ob dergleichen denkbar und möglich sei. Sollte aber Willkür in dem angegebenen Sinne möglich und wirklich sein, so scheint sie nicht ein Gut zu sein, sondern ein Übel, kein Vorzug, sondern ein Fehler, kein Ruhm, sondern eine Schande, nicht etwas, was wir eifrig erstreben, sondern vorsorglich fliehen müssten.

Zum Teil gilt Freiheit als etwas Reinformales. Es wiederholt sich hier die Frage nach der Denkbarkeit und Möglichkeit. Vielleicht hätten wir zu der formalen Freiheit den zugehörigen oder zugeordneten gehaltigen Begriff aufzusuchen. Oft wird Freiheit als ein Vermögen bezeichnet. Dann scheint sie als blosse Möglichkeit, nicht als Wirklichkeit und Thatsache gedacht zu sein.

Wenden wir uns jetzt zur Kopula des Satzes: „Der Mensch ist frei", zu „ist". Dieses Wörtchen lässt sich der Seinart oder Modalität nach verschieden auffassen: zeitlich, ewig (im philosophischen Sinne = nichtzeitlich, genauer: nebenzeitlich) und zeitewig

(ewigzeitlich und zeitlichewig). Die ewigzeitliche Seinart der Kopula wird ausgesprochen durch die Wendung: „Der Mensch **soll** frei sein.“ Es könnten aber auch diese drei bez. vier verschiedenen Auffassungen nebeneinander und zusammen gelten. Dann hätten wir einen Satz, welcher der Kopula nach zusammengesetzt oder gegliedert wäre. Die Sprachlehre achtet wohl auf die Zusammensetzung oder Mehrgliederigkeit des Subjektes, des Prädikates oder beider, übersieht aber den Fall, dass auch die Kopula gegliedert sein kann.

Die Dreideutigkeit der Kopula — wenn wir die Zeitewigkeit als einfach rechnen — scheint der Dreideutigkeit des Subjektes als Erfahrungs-, Ur- und Musterbegriff zu entsprechen.

In den beiden letzten Fällen scheint das Prädikat „frei“ in dem Subjekte bereits mit Notwendigkeit enthalten zu sein, im ersteren Falle dagegen nicht oder nur teilweise. Hiernach wäre zu entscheiden, ob „der Mensch ist frei“ ein analytisches (bloss erläuterndes) oder ein synthetisches (erweiterndes) Urteil nach Kants Sprachgebrauch sei.

Schliesslich müssen wir uns noch überlegen, ob sich das Prädikat „frei“ auf die ganze Wesenheit des Subjektes beziehe, bez. ob unser Urteil ein sogenanntes kategorisches sei, oder nur auf einzelne Wesenheiten (z. B. den Willen, die Phantasie oder beide) oder auch auf einen Wesenteil des Subjektes (den Geist).

Beginnen wir nun die Untersuchung des Begriffes: „Freiheit“. Bei „Freiheit“ denkt wohl jeder an „Selbständigkeit“. Selbständigkeit ist einer der obersten Begriffe. Sie findet sich neben der Ganzheit unmittelbar an der Einheit der Wesenheit, die Einheit aber an der Wesenheit, die Wesenheit an dem Wesen (der Substanz) selbst.

Weil die Selbständigkeit in dem Gliedbau der Wesenheit (der echten Kategorientafel) so hoch steht, ist eine eigentliche Begriffsbestimmung (Definition) derselben nicht möglich. „Unabhängigkeit“ und „Unbedingtheit“ sind scheinbar verneinige, aber in Wahrheit verneinverneinige und eben damit mittelbar bejahige Bezeichnungen für Selbständigkeit. Abhängigkeit ist untergeordnete Selbständigkeit, Bedingtheit eine Art teilweiser (teilheitlicher) Abhängigkeit.

Freiheit ist die Selbständigkeit eines Wesens auf dem Gebiete der Ursachlichkeit[1]). Ursachlichkeit ist das Verhältnis von Ursache und Wirkung. Ursache aber ist eine Art des Grundes. Wir haben also schliesslich zu erklären, was „Grund“[2]) ist.

---

[1]) Krause, Sittenlehre, 2. Aufl. 1888, S. 690 f.; Religionsphilosophie 552; Julius Müller, Die christliche Lehre von der Sünde. 3. Ausg. 2. Bd., 1849, S. 3.

[2]) Krause, System, 1. Teil 1869, S. 144—152, 255—264; 2. Teil 1889, S. 92.

Bei jedem Endlichen fragen wir unwillkürlich nach seinem Grunde. Das Endliche wird als die Folge des Grundes angesehen. Die Begriffe: Grund und Folge sind wechselbezügliche (korrelative) Begriffe. Kein Grund ohne Folge, keine Folge ohne Grund. Der Grund ist das Höhere, das Übergeordnete, das Selbständige, das Umfassende, das Ganze. Die Folge dagegen ist das Niedere, das Untergeordnete, das Abhängige, das minder Umfassende und das Umfasste, das Teilwesentliche (sei es Teilwesenheit oder Teil).

Sollte sich das, was wir als Grund eines in der Erfahrung gegebenen Endlichen ansehen, selbst wieder als endlich zeigen, so fragen wir weiter nach dem Grunde des Grundes u. s. w. und erhalten auf diese Weise eine ganze Reihe zusammenhängender Folgen und Gründe. Der vielgebrauchte Ausdruck „Kette" statt „Reihe" ist weniger passend, da die einzelnen Glieder einer Kette einander nur nebengeordnet und gleichstufig sind. Besser denken wir uns eine Vielheit von Kugeln mit gemeinschaftlichem Mittelpunkte, von welchen die kleinste in der Mitte von einer grösseren, diese wieder von einer noch grösseren u. s. w. umschlossen wird.

Von vornherein sind wir überzeugt, dass die Reihe von Folgen und Gründen nach oben hin nicht endlos sein könne, dass wir vielmehr beim Aufsteigen auf einen höchsten und letzten Grund treffen müssen. Dieser letzte Grund kann nicht endlich sein, weil er dann selbst einen Grund haben müsste, mithin, gegen die Voraussetzung, gar nicht der letzte Grund wäre; er muss unendlich sein, das eine Ganze, von welchem alles andere nur Teil oder Teilwesenheit ist. Er darf ebensowenig von einem anderen abhängen, sondern muss unbedingt und selbständig sein. Dieses eine Unendliche und Unbedingte, Ganze und Selbständige heisst in der Sprache der Religion „Gott", bei Spinoza „die unendliche Substanz", in Krauses Wissenschaftsprache „Wesen" (ohne Artikel).

Der Gedanke des einen, unbedingten und unendlichen Wesens, welches zugleich das Grundwesen oder Realprinzip alles Endlichen ist, leuchtet dem denkenden und erkennenden Geiste mit eigenem Lichte ein. Dieser Gedanke kann durch einen andern niederen, minder gehaltvollen Gedanken weder bewiesen, noch widerlegt werden. Er wird unmittelbar durch seinen Gehalt oder Gegenstand begründet und als berechtigt nachgewiesen: dies ist der Kern des sogenannten ontologischen Beweises für das Dasein Gottes. Die Ahnung des Grundwesens zeigt sich nun auch als der Grund, dass wir bei jedem Endlichen nach dem Grunde fragen.

Von dem Grunde überhaupt oder dem bloss befassenden Grunde unterscheidet man noch den bestimmenden Grund[1]). Diesem entspricht die bestimmte Folge. Nicht alle Folgen dürfen „bestimmt" genannt werden, gerade die obersten, höchsten Folgen nicht. So ist die Wesenheit nicht eine „bestimmte" Folge des

[1]) Krause, System, 1. Teil S. 334 f.

Wesens, die Wesenheiteinheit nicht eine „bestimmte“ Folge der Wesenheit. Ebensowenig darf umgekehrt das Wesen der „bestimmende“ Grund der Wesenheit, die Wesenheit der „bestimmende“ Grund der Wesenheiteinheit genannt werden. Das Bestimmte ist nur am Endlichen, nicht am Unendlichen, z. B. der unendliche Raum ist kein bestimmter Raum. Das Endliche kann in jeder Hinsicht, durchgängig oder allseitig bestimmt (= individuell) sein. Aber das Endliche braucht nicht allseitig bestimmt zu sein: es kann in einer oder in mehreren Hinsichten noch bestimmbar, noch nicht bestimmt oder unbestimmt sein. Als Beispiel diene ein Gemälde, an welchem der Künstler noch arbeitet, oder die Verfassung eines Staates, über welche in der zuständigen Versammlung noch beraten wird.

Alles, was und soweit es bestimmt ist, hat nicht bloss überhaupt einen Grund, sondern auch einen bestimmenden Grund, d. h. einen Grund, dass es nicht nur im allgemeinen ist, sondern dass es gerade so ist, wie es ist, einen Grund seiner Eigenwesenheit = seiner Bestimmtheit. Sofern aber etwas überhaupt nicht oder im einzelnen Falle noch nicht bestimmt ist, bedarf es auch nicht eines bestimmenden Grundes.

So selbstverständlich das scheint, ist es immer noch Gegenstand eines erbitterten Streites. Es stehen sich nämlich hier die einander widersprechenden Grundanschauungen des Determinismus und des Indeterminismus (früher: Indifferentismus) gegenüber. Im Deutschen könnte man dafür: Bestimmtheitlehre und Unbestimmtheitlehre sagen, denn determinieren (lateinisch determinare, von terminus Grenze, Ende) = bestimmen. Der Sinn jener Ausdrücke ist leider selber nicht hinreichend bestimmt, sondern mehrdeutig und schwankend. Redet man doch sogar von verschiedenen Arten des Determinismus, einem strengeren und einem minder strengen, einem gröberen und einem feineren, einem rationalistischen, materialistischen und metaphysischen.

Verstehen wir unter Determinismus die Grundanschauung, alles Bestimmte müsse seinen bestimmenden Grund haben, so ist er zweifellos im Rechte und ganz unwiderlegbar. Soll jedoch Determinismus die Ansicht sein, dass in jedem Augenblicke alles einzelne bereits durchgängig bestimmt sei, ja von vorn herein, vor aller Zeit unabänderlich vorausbestimmt gewesen sei, so ist er wissenschaftlich unbefugt, unerweisbar, aber widerlegbar. Übrigens wäre dann P r ä determinismus[1] (V o r bestimmtheitlehre) der ganz entsprechende Name.

Eine Unterart des Prädeterminismus ist der Fatalismus, der

[1]) H e r z o g, Realencyklopädie für prot. Theologie u. Kirche, 3. Bd. 1855, S. 331 ff., Artikel: Determinismus von Lange; K r u g, Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, 1. Bd. 1827, S. 500 f., Artikel: Determinismus.

Schicksalsglaube, die Lehre von einem alles einzelne umfassenden, unabänderlichen, blinden und erbarmungslosen Schicksale. Eine andere Unterart ist die Prädestinations- (Vorherbestimmungs-) Lehre, welche alles, einschliesslich der ewigen Seligkeit und der ewigen Verdammnis des einzelnen Menschengeistes vor aller Zeit (oder gar: vor aller Ewigkeit) infolge unbedingter, von der Beschaffenheit und dem Thun der endlichen Wesen ganz unabhängiger Ratschlüsse Gottes vorausbestimmt sein lässt. Diese Ansicht schliesst nicht nur die Freiheit des Menschen, sondern auch die Freiheit Gottes aus: Gott hat sich ein für allemal gebunden. Er wird — der Fromme hält es für frevelhaft, so etwas auszusprechen, ja auch nur zu denken! — als der Sklave der einmal gefassten Beschlüsse gedacht.

Im Gegenteil erscheint der Indeterminismus als befugt, sofern er nur behauptet, dass einerseits vieles sei und gedacht werden müsse, worauf der Ausdruck „bestimmt" gar nicht passe, ebensowenig aber auch das verneinige Gegenteil „unbestimmt", z. B. Gott, das Unendliche, das Allgemeine, andrerseits in jedem Augenblicke gar vieles noch nicht bestimmt, also noch in verschiedener Weise bestimmbar sei. Allein er erscheint als unbefugt, wenn er zu der Behauptung fortschreitet, nichts überhaupt sei bestimmt, alles sei unbestimmt, in jedem Augenblicke könne alles beliebig, willkürlich, so oder auch anders, entgegengesetzt, bestimmt werden. Diese Grundanschauung wird sowohl auf Gott, als auf den Menschengeist bezogen. Gott thut und schafft nach dieser Ansicht, was er will, und er will, was er will, nur weil er es will. Auf den grundlosen Willen Gottes muss alles zurückgeführt werden. Gott hätte auch ein anderes Sittengesetz geben können, ja er kann es noch. Möglicherweise hat er auf verschiedenen Himmelskörpern mit vernünftigen Bewohnern ganz entgegengesetzte Sittlichkeiten geboten. Gott kann, wenn er will, auch das thun, was wir böse nennen. Aber freilich, sobald es Gott will, ist es nicht mehr böse, sondern gut. Denn das Gute ist nur darum gut, weil es Gott will; aber Gott will es nicht, weil es gut ist. Das Verdienstliche an der menschlichen Sittlichkeit besteht lediglich in dem unbedingten, blinden Gehorsam gegen den ausdrücklich erklärten (positiven) Willen Gottes. Die Wahrheit der Logik und Mathematik hängt nur von Gottes Belieben ab: sobald er will, gelten sie nicht mehr.

Gesetz und Gesetzmässigkeit, Ordnung, Zusammenhang, Entwickelung kann es dann im Grunde gar nicht geben. Der Begriff der Notwendigkeit hört auf, um der uneingeschränkten Möglichkeit und der unbedingten Zufälligkeit Platz zu machen. Den Gedanken der Ewigkeit, der Unveränderlichkeit müssen wir aufgeben: alles ist zeitlich. Das Streben nach Wissenschaft, das Bemühen, einen einzelnen Satz zu begründen oder zu beweisen, ihn in seiner Notwendigkeit und im Zusammenhange mit höheren

Wahrheiten einzusehen, ist dann offenbar thöricht und sinnlos und hat künftig zu unterbleiben.

Machen wir die Anwendung des Indeterminismus im krassesten Sinne auf den Menschen. Der Geist des Menschen ist nach dieser Meinung allaugenblicklich ohne alle Bestimmtheit, ganz im Unbestimmten, ohne Anlage, ohne Charakter, ohne Grundsätze, ohne Übung, ohne Fertigkeit, ohne Gewohnheit, ohne Voreingenommenheit, ohne Vorurteile, ohne Neigung oder Abneigung, ohne Zusammenhang mit der Vergangenheit, ohne Rücksicht auf die Zukunft, ohne Ziel, ohne Zweck, ohne Absicht, ohne Plan, ohne Hoffnung, ohne Furcht. Der Mensch steht nicht bloss wie Herkules einmal, sondern fortwährend am Scheidewege: er kann sich ebenso sehr für das Gute wie für das Böse entscheiden, und für dieses bestimmte Gute oder für ein anderes, für dieses bestimmte Böse oder ein entgegengesetztes. Er ist im Grunde dazu verdammt, unaufhörlich unentschieden zu bleiben, denn nach der augenblicklich getroffenen Entscheidung muss er sofort wieder in die alte Unentschiedenheit zurückkehren. Man stellt sich wohl vor, der Mensch käme nie aus einem Schwanken zwischen entgegengesetzten Entschlüssen heraus, selbst das verträgt sich nicht mit völliger Unbestimmtheit: ist doch das Schwanken schon eine gewisse, wenn auch schnell wechselnde, Bestimmtheit für oder gegen etwas. Schliesslich dürfte der ganz folgerichtige Indeterminismus gar keine, nicht einmal eine vorübergehende Entscheidung zugeben. Damit aber wäre der Widerspruch gegen alle Erfahrung zu arg und der Unsinn zu gross, und die ganze Behauptung löste sich als widersprechend und sachlich unmöglich selbst auf.

Erfahrungsthatsache ist, dass der Geist des Menschen in einer oder in mehreren Hinsichten, kürzere oder längere Zeit unentschieden (indifferent) oder schwankend sein kann. Aber es ist nicht nachweisbar, denkbar und möglich, dass er in allen Hinsichten und fortwährend unentschieden oder schwankend sei. Die stetige allseitige Unbestimmtheit — das liberum arbitrium indifferentiae der Scholastiker, Lessings „kahle Vermögenheit, unter den nämlichen Umständen bald so, bald anders zu handeln“ (im Vorworte zu den philosophischen Schriften des jungen Jerusalem) — ist eine unbefugte Verallgemeinerung, eine Erdichtung, die nicht einmal schön und ansprechend, sondern hässlich und grauenvoll genannt zu werden verdient. Je schwerer sich ein Mensch entschliesst, je mehr er zur Unentschlossenheit hinneigt, je stärker er schwankt, je öfter er die einmal gefassten Entschlüsse widerruft, desto mehr ist er zu bedauern, desto mehr entfernt er sich von der natürlichen, gesetz- und wesengemässen Beschaffenheit des Menschen.

Statt „bestimmender Grund“ sagen manche, z. B. Krause, einfach „Ursache“. Wie die Folge dem Grunde, so entspricht die „Wirkung“ der Ursache. Dann heisst Wirkung so viel als

„bestimmte Folge". Indes andere, wie Kant; verstehen unter Ursache und Wirkung immer etwas Zeitliches.

Allerdings ist das Zeitliche allemal bestimmt, ja allseitig bestimmt. Aber das Bestimmte, ja das allseitig Bestimmte, braucht noch nicht zeitlich zu sein, z. B. ein Dreieck, von welchem die drei Seiten gegeben sind, ist zwar allseitig bestimmt, bleibt aber trotzdem nichtzeitlich, ewig. Zeitlich wird das allseitig Bestimmte erst dadurch, dass wenigstens eine seiner Bestimmtheiten mit einer anderen vertauscht wird, also durch Um- oder Andersbestimmung. Denn Zeit ist die Form der Veränderung des Allseitigbestimmten oder diejenige formale Wesenheit, vermöge deren einander (nämlich als gleichzeitig) ausschliessende vollendet endliche Bestimmtheiten an demselben Wesentlichen (nämlich nach einander) sind.

Das widersprechende Gegenteil des Zeitlichen ist das Nichtzeitliche. Von diesem ist das Ewige nur ein Teil, nämlich das Nebenzeitliche. Das Ewige ist nicht höher als das Zeitliche oder überzeitlich. Dass wir aber auch eine höhere Seinart über der zeitlichen und der ewigen, die urwesentliche Seinart, wie Krause sie nennt, annehmen müssen, leuchtet sofort ein, wenn wir uns inne sind, dass an die Wesen die Forderung oder das Postulat gestellt wird, ihre ewige Wesenheit in der Zeit darzuleben, oder die ewigen Urbegriffe (Ideen) in der Zeit zu verwirklichen. Das Wesen selbst muss über den nebenordnigen Gegensatz der zeitlichen und der ewigen Seinart erhaben sein, um die eine auf die andere beziehen, die eine mit der anderen vereinigen zu können. An sich aber ist das Wesen unbedingtwesentlich — auch nach Kant gilt die Zeit nicht für das Ding an sich —, und erst in der unbedingtwesentlichen Seinheit ist der Gliedbau der zeitlichen, der ewigen, der urwesentlichen Seinart und ihrer Vereinseinarten möglich und wirklich.

Wir haben oben „Freiheit" erklärt als die Selbständigkeit „eines Wesens" auf dem Gebiete der Ursachlichkeit. Grund und Ursache von etwas kann auch eine Wesenheit[1]) oder ein Wesenteil[2]) sein. Freiheit im eigentlichen Sinne schreiben wir nur Wesen zu.

Wenn ein Wesen als solches die Ursache von etwas ist, reden wir häufig von einem „Urheber" oder auch einem „Schöpfer" der betreffenden Sache.

Der Begriff „Wesen" ist der oberste und höchste aller Be-

---

[1]) Z. B. die Wesenheit: der Raum ist der ewige Grund und die ewige Ursache aller räumlichen Bestimmnisse, des ganzen Inhaltes der Raumlehre oder Geometrie.

[2]) Man denke an die lokalen oder örtlichen Krankheiten: so ist die Lunge, ein Teil des menschlichen Körpers, unter Umständen die nächste Ursache einer Lungenkrankheit.

griffe, lässt sich also nicht begrifflich bestimmen oder definieren. Ebenso wenig das, was unmittelbar am Wesen ist, seine Wesenheit. Wir unterscheiden am Wesen und vom Wesen, welches an sich ist, seine Wesenheit als das, was an einem anderen (eben dem Wesen) ist, und sprechen von der Anhängigkeit (Inhärenz) der Wesenheit am Wesen. Wesen und Wesenheit sind aber nicht bloss von einander unterschieden, sondern auch mit einander vereint. Die Vereinheit des Wesens mit seiner eigenen Wesenheit (wofür auch gesagt wird: mit sich selbst) kann Selbstinnesein oder Selbstinnigkeit genannt werden. Alles, was die Bezeichnung „Wesen" verdient, muss sein selbst inne oder innig sein. „Das Wesen ist selbstinnig" ist ein analytisches Urteil nach Kant. Die höherstufige Selbstinnigkeit, wie wir sie bei dem Menschen antreffen, heisst Persönlichkeit. Aber eine selbst wieder abgestufte Selbstinnigkeit müssen wir auch den Tieren und sogar den Pflanzen zuerkennen.

Es ist nicht so, wie man es sich gemeinhin denkt, dass die Lebendigkeit sich zur Selbstinnigkeit (bez. Persönlichkeit) steigere, sondern von dem Leben und der Lebendigkeit wird umgekehrt die Selbstinnigkeit bereits vorausgesetzt. Ein Wesen ist lebendig, wenn es zeitliche Ursache seiner inneren Selbständerung ist. Was nicht lebendig ist, verdient nicht, ein Wesen zu heissen.

An der höherstufigen Selbstinnigkeit unterscheiden wir drei Teilwesenheiten: Selbsterkenntnis oder Selbstbewusstsein, Selbstgefühl oder Selbstempfindung und Willen.

Ich erkenne mich selbst oder bin mir selbst bewusst, wenn ich als selbständiges Wesen (als Subjekt) mit mir als selbständigem Wesen (als Objekt) vereint bin. Die Selbständigkeit der Erkenntnis gegenüber dem erkennenden Wesen heisst Objektivität oder Gegenselbständigkeit.

Ich fühle oder empfinde mich selbst, wenn ich als ganzes Wesen mit mir als ganzem Wesen vereint bin. Das Eigentümliche beim Fühlen ist der Gesamt- (richtiger: Ganz-) Eindruck des Gegenstandes, dessen ich inne werde, noch abgesehen von, vor und über den untergeordneten Einzelheiten.

Wie ihre unterscheidenden Merkmale: Selbständigkeit und Ganzheit sind Erkennen und Fühlen einander bei- oder nebengeordnet. Dagegen ist der Wille ihnen übergeordnet. Im Willen zeigt sich das Wesen als die höhere Einheit über den untergeordneten Teilwesenheiten des Erkennens und des Fühlens. Statt höhere Einheit sagt Krause kurz: „Ureinheit". Diese ist die obere Seite oder Teilwesenheit an der Wesenheiteinheit über der Selbständigkeit und der Ganzheit. Erkennen und Fühlen verhalten sich, einzeln und vereint, zum Wollen wie die Bedingung zum Bedingten, aber niemals wie der Grund zur Folge oder die Ursache zur Wirkung. Oder mit anderen Worten: es findet in Wahrheit kein Kausalverhältnis des Erkennens und des Fühlens und ihrer Vereinigung zum Wollen statt, wohl aber umgekehrt.

Der Wille darf nicht mit Kant als „das höhere Begehrungsvermögen“ erklärt werden. Wohl aber ist der Wille höher als das Begehrungsvermögen, und das Begehren wie das Verabscheuen eine untere Grundlage und Bedingung des Willens. Das Begehren ist ein Trieb nach etwas hin, das Verabscheuen dagegen ein Trieb von etwas weg.

Trieb überhaupt, wovon Erkenntnis-, Gefühls- und Willenstrieb besondere Arten sind, ist die Richtung oder Beziehung des Vermögens auf die Thätigkeit. Vermögen ist ewige, zeitlose Ursachlichkeit, z. B. Erkenntnis- (Denk-), Gefühls- und Willensvermögen. Das Vermögen kann mehr oder weniger (aber immer auf ewige, zeitlose Weise) bestimmt, konkret oder im Gegenteile abstrakt, unbestimmt sein. Die grösste Bestimmtheit des Vermögens heisst Vollfertigkeit (Virtuosität); sie steht dem Willen zu augenblicklichem Wirken und Handeln zu Gebote.

Thätigkeit ist zeitliche Ursachlichkeit. Beispiele sind Denken (die auf Erkenntnis gerichtete Thätigkeit), Gefühls- und Willensthätigkeit.

Die Grösse (Grossheit) der Thätigkeit heisst Kraft. Beispiele sind Denk- (Erkenntnis-), Gefühls- und Willenskraft. Der Wille gliedert sich in Willensvermögen, Willensthätigkeit und Willenskraft.

Das Willensvermögen eines Wesens ist das Vermögen, sein eigenes Vermögen auf ewige, zeitlose Weise näher zu bestimmen. Die Willensthätigkeit eines Wesens ist diejenige Thätigkeit, welche die eigene, bereits vorhandene Thätigkeit (auf zeitliche Weise) bestimmt. Die Willenskraft eines Wesens ist die Kraft, welche die eigene, bereits vorhandene Kraft (auf zeitliche Weise) bestimmt. Also ist Wille Vermögen, Thätigkeit und Kraft zweiter Abstufe[1]).

Ja, das Wollen erscheint selbst, indem es sich auf sich selbst richtet, als Wollen des Wollens oder als Wollen zweiter Abstufe und weiterhin als Wollen des Wollens des Wollens oder als Wollen dritter Abstufe.

Hierbei darf höchstens das erste (obere, bez. oberste) Glied, der Ur- oder Grundwille, als unmittelbare Äusserung oder Wirkung des Wesens als ganzen „frei“ genannt werden. Der strengere Sprachgebrauch legt jedoch die Wesenheit der Freiheit nur dem Wesen selbst bei, von welchem auch der Ur- oder Grundwille selbstverständlich durchaus abhängig bleibt. Das zweite Glied, das gewollte Wollen, ist von dem ersten Gliede, dem Urwillen, abhängig, das dritte unmittelbar von dem zweiten, mittleren, mittelbar jedoch auch von dem ersten Gliede abhängig, also in zweiter Abstufe abhängig.

Die Freiheit eines Wesens besteht erstwesentlich in der Selbstmacht oder Autokratie[2]): das Wesen selbst bestimmt oder

---

[1]) Krause, Historische Logik, 2. Aufl. 1895, S. 17.

[2]) Krause, System, 1. Teil, 2. Aufl. 1869, S. 294 f.

entscheidet mit eigener Macht und Kraft. Macht ist nichts anderes als die Selbständigkeit des Vermögens. Das freie endliche Wesen lässt sich weder rein von der Seite bestimmen, von anderen, nebengeordneten Wesen, noch schief aufwärts, von nebenuntergeordneten Wesen, wie der Mensch von dem Tiere, noch rein von unten, durch einzelne untergeordnete, Triebe und Neigungen, sei es des Geistes oder des Leibes. Zur Freiheit gehört ferner, dass das Wesen sich nach sich selbst bestimmt, nach seiner eigenen Wesenheit, nicht nach der Wesenheit eines anderen Wesens, in blinder Nachahmung oder sklavischer Unterwürfigkeit. Für das Wesen ist seine eigene Wesenheit der Bestimmungsgrund. Die eigene nichtzeitliche, ewige Wesenheit ist das Gemeinsame in allen einzelnen Bestimmungen oder Entscheidungen. Diese Seite oder Teilwesenheit der Freiheit bezeichnet man als Selbstgesetzmässigkeit, Selbstgesetzigkeit oder Autonomie. Denn Gesetz ist das Gemeinsame, Bleibende, Ewigwesentliche in einer Reihe von Gliedern im Gegensatze zu dem Eigenwesentlichen der einzelnen Glieder. Möglich ist, dass das Gesetz für das Leben eines endlichen Wesens nur ein Glied eines umfassenderen Gesetzgliedbaues sei, z. B. das für den Menschen geltende Gesetz ein Teil des göttlichen Gesetzes. Dadurch wird die Selbstgesetzigkeit nicht gefährdet und Ander- oder Fremdgesetzigkeit (Heteronomie) nicht herbeigeführt.

Wiefern das Wesen sich nach seiner eigenen ewigen Wesenheit bestimmt, unbeirrt von den möglichen Verirrungen und Verderbnissen seiner zeitlichen Beschaffenheit, ist es urbegrifflich oder ideal. Urbegrifflichkeit oder Idealität ist die dritte notwendige Teilwesenheit der Freiheit.

Die Freiheit zeigt sich, abgesehen von den seltenen, glücklichen Fällen, wo der Geist ohne alles Schwanken, ohne allen Zweifel, ohne anstrengendes Nachdenken, in dunklem, aber sicherem Drange von vornherein entschieden ist, wesentlich als Wahlfreiheit[1]). Gewählt wird aber ursprünglich zwischen Gutem und Gutem, nicht zwischen Gutem und Bösem, nicht einmal zwischen Gutem und Vermischtem (teilweise Gutem und teilweise Bösem).

Die Wahl muss zwischen mindestens zwei verschiedenen möglichen Fällen erfolgen. Möglichkeit ist eine bezugliche Seinart oder relative Modalität[2]). Möglich ist etwas hinsichtlich eines Zweiten, wenn es nebst anderem (als ein Fall unter mehreren, wenigstens zwei Fällen) zu dem Zweiten in bejahiger Beziehung steht. Z. B. ein Dreieck kann rechtwinklig, aber auch stumpfwinklig oder (all-) spitzwinklig sein.

Die Überlegung vor der Wahl ist ein Vorgang des Denkens im Dienste des Wollens und bezweckt, den günstigsten Fall oder

---

[1]) Krause, Psychische Anthropologie 1848, S. 171—179.

[2]) Krause, System, 1. Teil S. 95.

das in einem bestimmten Augenblicke unter gegebenen Umständen „Beste“ herauszufinden. Das „Beste“ ist aber eigentlich das in jeder Hinsicht oder individuell Gute. Der Höchstgrad (Superlativ) erscheint nicht recht passend, da das wahrhaft Gute einer Steigerung nicht fähig ist.

Allemal ist nur eins das in aller Hinsicht Gute. Dieses ist also schliesslich für das wählende Wesen notwendig[1]). Notwendigkeit ist wie Möglichkeit eine bezügliche Seinart (relative Modalität)[2]). Notwendig ist etwas hinsichtlich eines Zweiten, wenn es allein (als einziger Fall) mit dem Zweiten in bejahiger Beziehung steht. Z. B. das Dreieck muss dreiseitig sein: Vier-, Fünf- u. s. w. seitigkeit, auch Nureinseitigkeit und Nurzweiseitigkeit sind hier unmöglich.

Die Notwendigkeit des individuell Guten widerstreitet der Freiheit durchaus nicht. Der Wählende empfindet es vielmehr als Befreiung oder Erlösung, wenn er nach längerem Schwanken und qualvollem Zweifel das einzig Richtige gefunden hat. Der Überlegende und Wählende entscheidet sich mit innerer Notwendigkeit. Eine äussere Notwendigkeit, ein Zwang, eine Nötigung wäre allerdings mit der Freiheit der Wahl unverträglich. Aber wir haben es in unserer Abhandlung nur mit der inneren Freiheit des Wollens, nicht mit der äusseren Freiheit des Handelns zu thun.

Wesentliche, unerlässliche, notwendige Bedingungen der Freiheit des Wollens sind die Erkenntnis des Guten, das Gefühl des Guten (die Neigung zum Guten) und lebendiger Trieb zum Guten. Insofern eine dieser Bedingungen fehlt, ist der Wollende oder das Wesen hinsichtlich seines Wollens nichtfrei, um so mehr, wenn zwei dieser Bedingungen oder gar alle drei mangeln.

Die Nichtfreiheit ist das privative Gegenteil zur Freiheit, verschieden von der Unfreiheit, bei welcher das Wesenwidrige anstelle des Wesengemässen vorhanden ist. Die Unfreiheit besteht in der Verwechselung des Bösen mit dem Guten und des Vermischten mit dem Reinguten, in der Neigung zum Bösen und zum Vermischten und in dem Triebe zum Bösen oder zum Vermischten.

Möglich ist endlich, dass Nichtfreiheit und Unfreiheit sich verbinden: teilweiser Mangel der Erkenntnis des Guten und teilweiser Irrtum in Bezug auf das Gute, teilweiser Mangel der Neigung für das Gute und Neigung für das Böse, teilweiser Mangel des Triebes zum Guten und Trieb zum Bösen.

Ein Wesen ist nur frei, wenn es das Gute will und thut (nicht das Böse oder das Vermischte), und wenn es das Gute aus dem rechten Beweggrunde (Motive) will und thut, nämlich weil

---

[1]) „Ich danke dem Schöpfer, dass ich muss, das Beste muss“ (Lessing im Vorworte zu den philosophischen Aufsätzen des jungen Jerusalem).

[2]) Krause, System, 1. Teil S. 95.

es gut oder göttlich ist, nicht weil es ihm Vorteil bringt oder Vergnügen (Lust) gewährt, oder weil es gerade will.

Den Beweggrund darf man sich nicht als etwas unabhängig von dem wollenden Wesen Vorhandenes und zwangsweise Wirkendes denken, sondern der Beweggrund ist das, wonach das wollende Wesen sich bestimmt oder bestimmen lässt, also der Bestimmungsgrund. Der bestimmende Grund oder die Ursache ist und bleibt das Wesen selbst.

Das Wesen ist unfrei, wenn es das Böse will und thut, und wenn es das an sich Gute und Erlaubte aus unlauterem Beweggrunde will und thut. Es ist nichtfrei, wenn es das Gute nicht will und nicht thut und des rechten Beweggrundes ermangelt. Es ist teilweise nichtfrei und teilweise unfrei, wenn zum Teil das eine und zum Teil das andere stattfindet.

Frei ist das in der rechten Weise wollende endliche Wesen in der Richtung nach der Seite und nach unten. Es fragt sich aber, ob es auch nach oben frei sei. Das endliche Wesen findet, wenn es sich selbst beobachtet, dass es selbst der nächste bestimmende Grund oder die nächste Ursache seines Wollens und Thuns ist. Das ist ein sicheres Ergebnis der Selbstwahrnehmung oder Intuition, und eine Selbsttäuschung ist in dieser Hinsicht ganz ausgeschlossen. Aber damit wissen wir noch nicht, ob wir auch der höchste und letzte Grund unseres Wollens und Thuns sind, oder ob wir nicht von oben her, vielleicht mit Notwendigkeit, bestimmt werden. Nach Spinoza halten sich die Menschen für frei, weil sie die Ursachen nicht kennen, durch welche sie in Wahrheit bestimmt werden. Die Selbstbeobachtung vermag wegen der Beschränktheit ihres Gebietes selbstverständlich über jene wichtige Frage nicht zu entscheiden.

Die Sachlage verändert sich, sobald uns die Ahnung Gottes, des einen, unbedingten, unendlichen Wesens, aufgeht. Dann müssen wir Gott als den höchsten und letzten Grund von allem anerkennen, auch von uns als ganzen Wesen, von unserer Wesenheit im ganzen und aller unserer Teilwesenheiten.

Hierbei erhebt sich nun die Schwierigkeit, wie sich Gott zu dem Bösen verhalte, welches die endlichen Wesen wollen und thun. Ist er der Grund des Bösen — so scheint es — kann er nicht heilig, und können die endlichen Wesen nicht verantwortlich sein. Ist er nicht der Grund des Bösen — so scheint es auf der anderen Seite — kann er nicht das Grundwesen, nicht unendlich und unbedingt, mit einem Worte: nicht Gott sein.

Unterscheiden wir, um der entschieden vorhandenen, nicht wegzuleugnenden Schwierigkeit beizukommen, zwischen unmittelbarer und vermittelter, ewiger und zeitlicher Ursache. Unmittelbare zeitliche Ursache des Bösen kann Gott nicht sein: das würde seiner Heiligkeit widerstreiten. Immerhin könnte er noch mittelbare und ewige Ursache des Bösen sein, unbeschadet seiner

Heiligkeit und im Einklange mit seiner Unendlichkeit und Unbedingtheit.

Gott will, verwirklicht oder fördert das Böse in keinem Falle. Er bedient sich desselben auch nie als Mittel für seine weisen Absichten. Aber er lässt das Böse insoweit zu, als er durch dessen Verhinderung zugleich das zu seinem heiligen Lebensplane gehörige Gute, an welchem das Böse ist, unmöglich machen würde. Das Böse besteht nämlich nicht für sich, sondern nur am Guten. Alle einzelne Bestandteile des Bösen sind an sich und im rechten Zusammenhange gut. Z. B. beruht der Diebstahl auf einer Irreführung des an sich erlaubten und berechtigten Erwerbstriebes. Die beim Stehlen aufgewandte Klugheit und Kühnheit ist gleichfalls etwas an sich Gutes und Lobenswertes. Das Gute, an welchem das Böse sich findet, wird von Gott auf ewige Weise begründet. Dagegen das, was das Böse zu einem solchen macht, die falsche, verkehrte, wesenwidrige Richtung der an sich guten Elemente, geht auf die zeitliche Ursachlichkeit des Menschen zurück. Deshalb ist der Mensch auch verantwortlich, und bei nur einiger sittlicher Bildung weiss und fühlt er sich selbst als verantwortlich. Ebenso findet er es für recht und gerecht, wenn er für seine böse That von dem Staate oder Rechtsvereine bestraft wird. Aber selbst, wenn sie unbemerkt und unbestraft bleibt, empfindet er Reue, d. h. einen tiefen Schmerz darüber, dass er böse gehandelt hat, und nimmt sich mehr oder minder ernstlich vor, so etwas nicht wieder zu thun. Die Reue hört auch dann nicht auf, wenn er sich sagt, dass er in dem betreffenden Augenblicke, unter den jeweiligen Umständen, bei dem Grade seiner (Miss- oder Un-) Leidenschaft in Wirklichkeit gar nicht anders konnte, oder dass er damals unfrei war. Trotzdem bleibt er sich seiner ewigen, von aller Zeit unabhängigen, transscendentalen, unverlierbaren Freiheit und seiner ewigen Bestimmung zum Guten und zur zeitlichen Freiheit bewusst. Der Mensch ist eben verpflichtet, sein ewiges Vermögen zum Guten mehr und mehr zur Fertigkeit im Guten auszubilden, die ewige Möglichkeit zur zeitlichen Möglichkeit und diese zur zeitlichen Wirklichkeit umzuwandeln.

Statt: „der Mensch ist verpflichtet, das Gute zu thun“ können wir auch sagen: „der Mensch soll das Gute thun“. Sollen ist die notwendige Beziehung des Ewigmöglichen zum Zeitlichwirklichen. Das Sollen setzt mithin die ewige, d. h. die allgemeine, zeitlose, abstrakte Möglichkeit des betreffenden Inhaltes voraus, aber nicht ohne weiteres die zeitliche Möglichkeit. Der Schluss Kants: „Der Mensch kann das Gute thun, weil er es soll“, oder kurz: „Der Mensch kann, denn er soll“, ist wissenschaftlich nur befugt, wenn unter dem „Können“ die „ewige“ Möglichkeit verstanden wird, dagegen unbefugt, wenn die „zeitliche“ Möglichkeit gemeint ist.

Die zeitliche Freiheit des Menschen ist durchaus nicht eine selbstverständliche zeitliche Wirklichkeit, nicht etwas ein für allemal Fertiges, etwa Angeborenes, sondern etwas unter seiner eigenen Mitwirkung und Anstrengung allmählich Werdendes, von ihm erst zu Erwerbendes, ja etwas, was auch abnehmen und schliesslich wieder verloren gehen kann.

Die zeitliche Freiheit zeigt sich, wie Clarke und Kant mit Recht hervorheben, ganz deutlich darin, dass der Mensch imstande ist, aus ewigen Gründen in der Zeit eine neue Reihe des Wollens und Thuns anzufangen, unabhängig von dem unmittelbar Vorhergehenden und von seiner gesamten Vergangenheit. Wenn ein Sünder sich bekehrt, so ist das aus seinem früheren sündigen Leben nicht erklärbar, ist für dieses ein Wunder. Aber es ist im allgemeinen erklärbar aus der ewigen Freiheit des betreffenden Menschen und aus der Mitwirkung Gottes, die wir im allgemeinen aus rein wissenschaftlichen Gründen als möglich annehmen müssen, aber im einzelnen niemals mit Sicherheit als wirklich nachweisen, wohl aber vertrauensvoll ahnen und glauben können.

Der religiöse oder gottinnige Mensch glaubt, wenn er etwas Gutes will und thut, der Mitwirkung Gottes sicher zu sein, und dieser Glaube schwächt nicht, sondern stärkt das Bewusstsein seiner Freiheit: er hält sich für frei in Gott, mit Gott und durch Gott.

Wenn der gute, aber noch nicht bewusst gottinnige Mensch sich im Wollen und Thun, in seinem ganzen Leben nach dem Urbegriffe (der Idee) der Sittlichkeit und nach dem Sittengesetze bestimmt, so thut er dies in dunkler Ahnung der Heiligkeit oder Reingüte Gottes. Dann ist die Wesenheit Gottes in Wahrheit der höchste und letzte Beweggrund für den Willen des Menschen. Der Mensch erreicht aber eine höhere Stufe der Erkenntnis, wenn er sich des grundwesentlichen Zusammenhanges der Idee des Guten und des Sittengesetzes mit Gott klar bewusst wird.

Der gottinnige Mensch erkennt in seiner ewigen und zeitlichen Freiheit einen wesentlichen Teil, eine erstwesentliche Seite seiner Gottähnlichkeit.

Die unendliche, unbedingte, auch der Seinart nach vollkommene Freiheit Gottes [1]) zu denken ist im Grunde leichter als der Gedanke der endlichen, bedingten, werdenden Freiheit des Menschen. Schon deshalb, weil ausser Gott gar nichts vorhanden ist, wonach er sich bestimmen könnte. Gott bestimmt sich von sich selbst, nach sich selbst, durch sich selbst, für sich selbst und um seiner selbst willen. Oder mit anderen Worten: Gott ist sein eigener Antrieb, sein eigenes Gesetz, seine eigene Macht (Selbstmacht), sein eigenes Ziel, sein eigener Zweck (Selbstzweck) und sein eigener Beweggrund (sein eigenes Motiv).

---

[1]) Krause, System, 2. Teil. 2. Aufl. 1889, S. 116 f.

Mit dieser Einsicht ergiebt sich zugleich die Vereinbarkeit und die Zusammenstimmung (Harmonie) der göttlichen und der menschlichen Freiheit. Die endliche, bedingte Selbstmacht des Menschen ist ein innerer, untergeordneter Teil der unendlichen, unbedingten Macht Gottes, die wir, nicht ganz würdig, „Allmacht“ zu nennen pflegen.

In ähnlicher Weise vertragen sich auch menschliche Freiheit und göttliche Allwissenheit. Dieser Ausdruck erscheint gleichfalls nicht ganz würdig. Gewiss: Gott, das unbedingt und unendlich wissende Wesen, weiss „alles“, aber auch den Zusammenhang alles einzelnen mit einander und mit dem Ganzen, vor allem sich selbst als das eine, unendliche, unbedingte Wesen.

Soweit etwas, sei es von Gott selbst oder von einem endlichen Wesen, noch nicht bestimmt ist, weiss es Gott als noch unbestimmt, die nähere Bestimmung oder Entscheidung aber als möglich, noch nicht als künftig-wirklich. Dies ist nur eine scheinbare Beschränkung des göttlichen Wissens. Vielmehr gehört es zur göttlichen Wahrhaftigkeit, dass er alles so weiss, wie es in Wahrheit ist, bestimmt oder noch nicht bestimmt. Dagegen, was Gott hinsichtlich der Zukunft bereits beschlossen hat, das weiss er mit unbedingter Sicherheit als künftig-wirklich voraus. Auch durchschaut er als Herzenskündiger, wie die endlichen Wesen in der jeweiligen Gegenwart sich bestimmen. Dadurch scheint vielleicht manchem Gott von der Zeit abhängig zu werden. Indes die Zeit ist nur die ewige und von Gott ewig begründete Form des göttlichen Lebens selbst. Wer alle Beziehung Gottes zur Zeit leugnet, muss auch die Lebendigkeit Gottes leugnen und fällt damit zurück in den alten Irrwahn des Fatalismus.

Nach den vorangegangenen Erwägungen glauben wir die gleich zu Anfang aufgeworfene Frage: „ist der Mensch frei?“ jetzt befriedigend beantworten zu können: weil Gott unendlich und unbedingt frei ist, muss der Mensch als Gottes Ebenbild endlich und bedingt frei sein. Der Mensch ist seinem Urbegriffe nach ewig und zeitlich frei, seinem Erfahrungsbegriffe bez. Erfahrungsbilde nach zum Teil zeitlich frei, zum Teil aber auch zeitlich nichtfrei und unfrei, aber nach seinem Musterbegriffe soll und kann er durch eigene Thätigkeit und unter Gottes gnädigem Beistande immer mehr wirklich zeitlich frei werden.

Die Anfänge der Toleranz in Holstein unter Herzog Friedrich III.

Ein Beitrag zur Geschichte der Remonstranten.

Von

Oberlehrer Dr. **R. Kayser** in Hamburg-Uhlenhorst.

Die mittelalterliche Macht des Staates in der Bestimmung über das Bekenntnis der Unterthanen hat in Deutschland durch die Reformation zunächst keine grundsätzliche Änderung erfahren. Auch im Augsburger Religionsfrieden haben die evangelischen Stände sich nur das Recht der Intoleranz in ihren Gebieten erzwungen, das bis dahin allein die Anhänger der alten Kirche besassen, und der westfälische Friede hat jenes Recht dann auch den reformierten Ständen als Vertretern einer besondern Auffassung der protestantischen Konfession gegeben, ohne dass die Protestanten eine Freiheit für die Unterthanen erwirken konnten. Reichsstädte, wie Augsburg, haben eine Bevölkerung beider Bekenntnisse gehabt, nur weil beide Parteien sich gegen einander behaupten konnten. Wo dann evangelische Flüchtlinge aus dem westlichen Europa im Reformations-Zeitalter in deutschen Gebieten Aufnahme fanden, da geschah es entweder dort, wo die Entwicklung des Bekenntnisses noch nicht zum Abschluss gekommen war, wie in Wesel, oder wo sie die Herrschaft in der Hand ihrer Glaubensgenossen fanden, wie in Frankfurt oder Emden. So kennt es denn auch das 17. Jahrhundert nicht anders. Noch Moritz von Hessen macht, als er sich der reformierten Konfession zuwendet, von dem Rechte gewaltsamen Gebrauch, dass die kirchliche Eigenart der Unterthanen sich dem Landesherrn zu fügen hat; um so höher steht dann Johann Sigismund von Brandenburg, der 10 Jahre später bereits auf dieses Recht verzichtete. Aber während in England und Holland schon im 17. Jahrhundert thatsächliche, wenn auch nicht rechtliche Toleranz zu herrschen begann, war es in Deutschland spätern Geschlechtern vorbehalten, vom landesherrlichen Rechte der Bestimmung über die Religion der Unterthanen zur Pflicht der Duldung überzugehen. Erst Pietismus und Aufklärung haben hier, indem sie die Lehrunterschiede entwerteten, die Mauern niederreissen können, welche die

Bekenntnisse trennten. Der Ruhm, den Grundsatz allgemeiner Toleranz zuerst zum Staatsgesetz erklärt zu haben, gebührt nicht Deutschland, sondern Nordamerika: hier aber ist es die klare Folgerung der frühesten Herolde moderner Denkweise und Duldung, der Dissentergemeinden der Independenten und Quäker, der Erben des Täufertums.

Um so wertvoller ist so jede Erscheinung freiern Denkens und weitherzigerer Gesinnung, die wir vor jener Zeit in Deutschland finden. Mag man auch den umfassenden Begriff der Toleranz, den wir heute haben, noch vergeblich suchen; mögen die Beweggründe zur Duldung auch mit handelspolitischen und staatswirtschaftlichen Plänen zusammenhängen: immerhin ist in jener Zeit, da religiöse und kirchliche Gegensätze auch die Politik beherrschten, jede Duldung bedeutsam. Einer der frühesten Fälle dieser Art war die Aufnahme der flüchtigen holländischen Remonstranten durch Friedrich III., den Herzog von Holstein-Gottorp [1]).

Vorbereitende Ereignisse mag man schon mehrfach in der Geschichte der holsteinischen Herzöge finden. Weder in den Herzogtümern noch in Dänemark war das Symbol des strengen Luthertums, die Konkordienformel, angenommen worden [2]). Herzog Johann Adolf, der Vater Friedrichs III., durch seine Mutter ein Enkel Philipps des Grossmütigen von Hessen, war mit seinem Vetter Moritz zu Kassel in der mildern Richtung des Luthertums durch Caspar Cruciger den Jüngern erzogen worden, Melanchthons Schüler und Nachfolger in Wittenberg und Märtyrer seiner philippistischen Überzeugung. Als er zur Regierung gekommen war, beauftragte er 1605 den nassauischen Rat Joh. von Münster zu Vorstlage damit, in einer Schrift die Übereinstimmung der Reformierten mit der Augsburgischen Konfession nachzuweisen, und

---

[1]) Das Folgende nach Material aus dem Kgl. Archiv zu Schleswig, dem Archiv der remonstr. Gemeinde zu Friedrichstadt und der remonstr. Bibliothek zu Rotterdam. Ferner: G. Brandt, Hist. der Reform. IV; J. Tideman, De stichting der Remonstrantsche Broederschap I; A. van der Hoeven, Het tweede Eeuwfest van het Semin. der Remonstr. 1840; Epistolae eccles. et theol. ed. Ph. a Limborch 1704; J. Uytenbogaerts Leven, Kerckelycke Bedieninghe ende zedighe Verantwoordinghe 1645; J. M. Krafft; Ein zweifaches zweihundertjähr. Jubel-Gedächtnis (Husumsche Kirchengesch.) 1723; J. Moller, Cimbria literata I. II.; S. Episcopius: Opera theologica 1650.

[2]) Friedrich II. von Dänemark warf das Buch ins Feuer mit den Worten: Die deutschen Streitigkeiten hätten mehr Schaden ins Land gebracht, als wenn der Türke die Lande dreimal durchzogen hätte. Er verbot bei Leibes- und Lebensstrafe Einführung und Verkauf des Buches, „wodurch Friede, Ruhe und Einigkeit gestört und andere verführt werden könnten." (Krafft, Vorrede.)

dieser widmete dann 1608 sein Buch dem Herzog[1]), der sich alsbald dem reformierten Bekenntnis anschloss: Er entliess 1610 seinen Hofprediger Joh. Fabricius und berief an seine Stelle Phil. Caesar aus Kassel und reformierte Räte an seinen Hof. Er liess aus dem Predigereid die besondern lutherischen Bekenntnisschriften und die Verdammung der Calvinisten entfernen; er verbot den Exorcismus bei der Taufe dort, wo man ihn nicht haben wollte, und erliess Bestimmungen gegen Streitpredigten der lutherischen Geistlichen[2]). Auch duldete er die Mennoniten in seinem Lande, doch ohne Versammlung oder Gottesdienst. Als ihm 1616 sein trefflicher Sohn Friedrich nachfolgte, konnte dieser, noch nicht 20 jährig, sich dem Einfluss seiner streng lutherischen Mutter, der Herzogin Augusta, einer Schwester Christians IV. von Dänemark, wohl nicht entziehen, und der Versuch des Landgrafen, ihn für das reformierte Bekenntnis zu gewinnen, blieb erfolglos. Fabricius wurde von Hamburg in das Hofpredigeramt zurückgerufen, und Änderungen im Sinne des reformierten Bekenntnisses hörten auf. Aber der junge Herzog erneuerte schon 1617 entgegen dem Willen seiner Mutter den Erlass gegen die Schmähungen und die Behandlung theologischer Schulfragen auf der Kanzel und schärfte den Geistlichen ein, das Wort Gottes nach den prophetischen und apostolischen Schriften rein zu predigen[3]). Zwei Jahre später that er dann einen entschiedenern Schritt, als er den Remonstranten in seinem Lande eine Freistätte eröffnete.

Die Dortrechter Synode hatte unter dem Einfluss des Statthalters Moritz von Oranien die Prediger einer freiern Richtung in der reformierten Kirche der Niederlande ihrer Stellung entsetzt; wenn sie sich nicht durch Unterschrift verpflichteten, sich jeder kirchlichen Handlung zu enthalten, so waren sie aus dem Lande gewiesen oder gefangen gesetzt worden, und die Generalstaaten verschärften diese Bestimmungen durch die sog. Plakate. Im Geiste eines Coornhert und des durch seine Schriften gewonnenen Jac. Arminius lehnten jene jeden Zwang in Glaubenssachen und jedes feste dogmatische Bekenntnis in der Kirche ab. Ausser der Anerkennung der heil. Schrift als alleiniger Autorität verlangten sie keine Zustimmung zu Lehrsätzen, auch nicht zu den 5 Artikeln,

---

[1]) Leonh. Hutter von Wittenberg erhob dagegen seine Stimme in seinem Calvinista aulico-politicus, wie er es ähnlich that gegen Joh. Sigismund bei dessen Übertritt. Der holsteinische Herzog verlangte von Kursachsen die strenge Bestrafung „dieses Gesellen".

[2]) Er verbot damit, wie Hutter meint, „dem heiligen Geist des Strafamtes, falsche Lehre zu nennen oder zu verdammen".

[3]) Bezeichnender Weise ist im Konzept dieses Mandates (im Kgl. Archiv zu Schleswig) der Hinweis auf die Symbole, die Augustana und deren Apologie, durchstrichen und dann fortgelassen worden.

der „Remonstranz“, die ihre bedeutendsten Theologen der Synode in der Frage der Gnadenwahl als ihre persönliche Überzeugung vorgelegt hatten, noch zu dem Bekenntnis, das Sim. Episcopius 1621 herausgab. Sie mahnten, die Streitpunkte, welche die Christen von einander trennten, als menschliche Vorstellungen und als unwesentlich zu betrachten und in der Einigkeit des Geistes ein Band des Friedens zu sehen. Während sie keine neue Sekte aufrichten, sondern die Gebrechen der Kirche in der Kirche bessern wollten, wurden sie durch ihre Ausstossung gezwungen, sich zu einer Bruderschaft oder Sozietät zusammenzuschliessen, deren Grundlage und einziges Unterscheidungsmerkmal die Lehre von der Verträglichkeit und Toleranz war. Zum ersten Male ist hier auf dem Gebiete der reformierten Kirche eine Gemeinschaft gegründet worden, die vollen Ernst machte mit dem Grundgedanken der Reformation von der alleinigen Autorität der Bibel, besonders des Neuen Testamentes in Glaubenssachen; die dieselbe Duldung, welche sie für sich verlangte, sowohl ihren einzelnen Gliedern als auch allen andern Christen in dogmatischen Einzelfragen gewährte; die aufrichtig die Vereinigung mit andern Kirchen anstrebte und so in einer Zeit lebhafter religiöser Interessen wie kirchlicher Kämpfe eine starke fromme, aber auf das Christentum des Friedens gerichtete Gesinnung kundgab. Die Abneigung gegen die Betonung der Lehre, der Hinweis auf das, was zur Seligkeit notwendig ist, die Pflege des Sittlichen sind so den Remonstranten eigentümliche Kennzeichen geworden, die in ihnen auch Vorläufer des Pietismus und der Aufklärung nach ihren positiven Seiten erkennen lassen, — wertvoll in einer so andersdenkenden Zeit, die an der Bildung religiöser Gemeinschaft noch ein Interesse hatte [1]).

Die Remonstranten zählten unter ihre Anhänger die besten Köpfe und die edelsten Persönlichkeiten der Niederlande. Ihr Führer war des Statthalters eigner Hofprediger Joh. Uytenbogaert, ihr Stolz Hugo Grotius. Eine Anzahl Prediger blieb im Lande verborgen, andre fanden Schutz in den spanischen Niederlanden, im katholischen Antwerpen. Hier wurde im Oktober 1619 die Bruderschaft begründet und zu ihrer Leitung als „auswärtige Direktoren“ Joh. Uytenbogaert, Sim. Episcopius und Nic. Grevinchoven berufen.

Es wird nicht deutlich, wo der erste Anstoss zu dem neuen

---

[1]) Man vergleiche zu dieser Charakteristik die Vorrede zur Confessio des Episcopius, die mit ihren grundsätzlichen Erklärungen stets mit diesem Bekenntnis verbunden bleiben sollte; die Einleitung zu seinem Traktat: „Der wahre remonstr. Theologe“, und seine schöne Abschiedsrede an seine Zuhörer, als er von Leiden zur Synode nach Dortrecht reiste (Opera theol. I, 170; II, 69 ff. 508); sowie Aussprüche Uytenbogaerts in Briefen (v. d. Hoeven 256 ff.).

Unternehmen, den Remonstranten in Holstein Aufnahme zu gewähren, zu suchen ist. Die Gesinnung des jungen Herzogs muss ihnen nicht unbekannt geblieben sein; es ist später auch ausdrücklich ausgesprochen worden, die Sache sei von ihm ausgegangen[1]). So fand sich Willem van den Hove, Herr von Wedde, ein Verwandter von Grotius, im Sommer 1619 in Schleswig ein, verhandelte mit dem Herzog und bereiste das Land, um eine geeignete Stelle zur Ansiedlung auszuwählen. Auch Joh. de Haen, Pensionär von Harlem, nach der Synode verbannt und seiner meisten Güter beraubt, kam jetzt schon nach Holstein, wo der Herzog ihn bald zu seinem Rat ernannte. Wie selbständig Friedrich verfuhr, zeigt der Umstand, dass er wenige Tage, nachdem der Hofprediger Fabricius, der bei der Herzogin Augusta grossen Einfluss besass, ihn vor der Aufnahme der Fremden in Ausübung seiner Amtspflicht gewarnt hatte, schon den ersten „Octroy" verkündete, der nach einigen Wochen erneuert und vermehrt wurde[2]). Er bot den Remonstranten Niederlassung an der Eider und freie Religionsübung an, gab einen Entwurf der Verteilung des Bodens und der selbständigen Verfassung, die die Holländer in der neuen Stadt haben sollten, und empfahl die Vorzüge des Ortes, besonders, dass sie nach ihren Sitten dort bauen und leben könnten. Auch seine Gesinnung spricht er aus: „Wir verstehen nicht, wie jemand in dem Stück seiner Gewissens-Überzeugung gezwungen werden kann." So soll dann die Stadt nach ihrem Gründer Friedrichstadt, nach ihrem Wesen eine Friedensstadt heissen. Dieser Octroy wurde dann auf Wunsch des Herzogs nur unter der Hand den Remonstranten hin und her bekannt gegeben, und so traf als erster van den Hove selbst mit seiner Familie im Dezember 1619 von Emden aus in Tönning ein und erhielt dort Wohnung im herzoglichen Schlosse. Er wurde nun die Seele des Unternehmens und war unermüdlich dafür thätig.

Denn die nächste Zeit brachte noch keinen Fortschritt. Die Remonstranten erhofften noch zu bestimmt ein baldiges Ende ihrer Verbannung und blieben zurückhaltend gegen andre Anerbieten. Schon im Sommer 1619 hatte Uytenbogaert in Stade anfragen lassen, der bedeutendsten Stadt des Bistums Bremen, das damals Johann Friedrich, der Oheim des holsteinischen Herzogs, inne hatte. Man hatte ihn willkommen geheissen und ihm und seinen Freunden dieselbe Religionsfreiheit zugestanden, die dort schon

---

[1]) Tideman I, 309 ff.; ähnlich ein holländisches Gedicht, das zur Ansiedlung in Holstein ermuntern sollte: Vermaninge aen de oprechte Hollanders. Doch weiss Uytenbogaert noch am 25. Juli 1619 in einem Brief an Luise von Oranien nichts von Aussichten für die Remonstranten in irgend einem fremden Lande (Leven etc. 328).

[2]) Am 27. September und 17. November 1619.

die niederländische Nation genoss. Aber die Sorge um die Gemeinden in Holland, politische Bedenken und die Erwägung, dass man noch nicht in äusserster Gefahr sei, noch nicht „bis aufs Blut widerstanden“, hinderten einen Entschluss. Ebensowenig wollte man ein unbestimmteres Anerbieten annehmen, das durch Gustav Adolf für Gothenburg eröffnet wurde. Doch van den Hove liess nicht nach; er bestimmte den Herzog im Oktober 1620 zu einem neuen Octroy und schickte diesen an Uytenbogaert mit der Bitte, die Sache bei den Remonstranten zn vertreten: Er empfahl ein Entgegenkommen zur Tilgung der Schmach, dass sie nirgends ihre Religion üben dürften, und als ein Mittel, die weitere Verfolgung in den Niederlanden zu verhindern. Zur persönlichen Verhandlung reiste dann der herzogliche Hofbeamte Gerhard Hensbeek im Auftrage des Herzogs im Dezember 1620 und wieder im Februar 1621 nach Antwerpen. In diesen Verhandlungen im Februar und März versicherte man sich, dass der Herzog bereit sei, die Direktoren auch gegen den Willen der Generalstaaten zu schützen, wollte aber noch keine Entscheidung treffen, da die Partei noch so zerstreut sei, ehe man sich persönlich von den Verhältnissen in Holstein überzeugt hätte. So schickte man die Prediger Niellius und Lomann dorthin, zugleich um den Herzog über den unpolitischen, rein religiösen Charakter der Bruderschaft aufzuklären und anzufragen, wie er über Freiheit der Religionsübung, Einrichtung einer Schule und Druckerei und über freien Verkehr der Direktoren von Holstein aus mit den Gemeinden in der Heimat dächte. Ende April 1621 langten die Beiden zu Tönning an und wurden alsbald zu Gottorp dem Herzog vorgestellt. Mit Rücksicht auf die Stellung der Herzogin Augusta, die es nicht wünschte, dass ihr Sohn „allerhand unbekannte Sekten“ ins Land nahm, hoben sie die Übereinstimmung ihrer Lehre mit der Augsburgischen Konfession hervor und verwiesen dafür auf die remonstrantischen Schriften und das bald erscheinende Bekenntnis. In den „Ceremonien“ meinten sie, auch nicht wesentlich von den Lutheranern abzuweichen; nicht nur hierin aber, sondern auch in Meinungen könnten sie Unterschiede vertragen; denn das sei eben ihr Ziel, alle die, welche Christum bekennen, den Grund der Religion festhalten und ein frommes Leben führen, zu dulden. Dieser Standpunkt fand Billigung und Lob des Herzogs. In den weitern Verhandlungen mit den Räten betonten die Gesandten, dass ihnen alle politischen Bestrebungen fern lägen; um ihrer Religion willen würden sie verfolgt. Gegen den Vorschlag seiner Räte gab der Herzog auch dem Wunsche der Gesandten nach, in der neuen Stadt die Mennoniten und ihren Gottesdienst zu dulden. So einigte man sich über die zukünftigen Verhältnisse, und die Beiden schieden mit dem besten Eindruck von der Persönlichkeit des jungen Fürsten, der ihnen, wie sie meinten, noch mehr bewilligt

hätte, wenn sie ihm die Übersiedlung der Direktoren oder gar des Hugo Grotius hätten zusichern können. Der Hofprediger Fabricius hielt es nun für seine Pflicht, von neuem mit ernsten Warnungen an seinen Herrn heranzutreten: er appelliert an seine Pflicht als christliche Obrigkeit, in seinem Lande keine irrige Lehre zu dulden, die mit den Geboten der ersten Tafel streite und darum Sünde sei; so sei diese Sache eine rechte Probe für den Gehorsam gegen Gott, dem eine Obrigkeit für den Glauben in ihrem Lande Verantwortung schulde. Er weist sogar rühmend hin auf die gottseligen Fürsten, die selbst Bedenken hätten, mit Anderslehrenden einen Bund zu gemeinsamem Schutz wider den Papst zu machen, geschweige denn, dass sie ihnen einen Teil ihres Landes eingeräumt hätten.

Der Herzog war vernünftig und selbständig genug, um sich an diese Einreden nicht zu kehren. Es lag nicht an ihm, wenn jetzt die Sache nur langsamen Fortgang nahm. Die Direktoren zu Antwerpen hielten es noch nicht für ratsam anzunehmen: der Weg nach Holstein zu Lande wie zur See schien ihnen nicht sicher, so wenig, wie der Aufenthalt daselbst, da sie befürchteten, der grosse Krieg könne sich auch dorthin ziehen[1]), und feste Städte hatte das Land nicht. Doch verteidigten sie sich entschieden gegen den Vorwurf, als wäre es ihnen mit den Verhandlungen nicht Ernst gewesen. Während Uysenbogaert und Episcopius sich nach Rouen und Paris begaben, um sich zu versichern, dass die Gesandtschaft der Generalstaaten ihnen dort nicht durch Verleumdungen schadete, und zu erfahren, ob sie nicht in einigen französischen Städten Religionsfreiheit geniessen könnten, gelang es dem unermüdlichen van den Hove bei einem Aufenthalt in Holland, eine grössere Anzahl von Familien zur Übersiedelung zu bestimmen. Die Zahl der Auswandrer wuchs, auch ohne Mitwirkung oder Aufmunterung durch die Direktoren, als die Hoffnung freier Bewegung im Vaterlande immer schwächer wurde, und man begann wirklich den Bau der Stadt. Am 29. September 1621 legte Anthony van den Hove, der Sohn Willems, den Grundstein zum ersten Hause. Im Einverständnis mit seinen Mitdirektoren ging nun auch Grevinchoven im Mai 1622 von Rouen über Hamburg nach Holstein. Ihm folgte im Juni Conrad Vorstius, einer der angesehensten remonstrantischen Theologen, ein Lehrer am reformierten Gymnasium des Grafen von Bentheim zu Burgsteinfurt, dann als Nachfolger des Arminius nach Leiden berufen. Es ist bezeichnend für die Zeit, dass Jakob I. von England, theologisch ebenso eifrig wie politisch unzuverlässig bis zum

---

[1]) Als die Kaiserlichen in Holstein eindrangen, erklärte ein reformierter Prediger zu Amsterdam, Smont, das sei die Strafe für die Aufnahme der Remonstranten (Uytenb., Leven 163).

Verrat am Protestantismus, selbst ein Verzeichnis der „Irrlehren“ des Vorstius anlegte und es den Generalstaaten mit der Drohung übermitteln liess, das Bündnis mit ihnen aufzuheben, wenn sie Vorstius in Leiden anstellten, und die Staaten gaben nach[1]). Durch die Synode verurteilt, hielt er sich noch heimlich im Lande auf, eine Zeit lang bei seinem Freunde, dem Dichter Joost van den Vondel, bis der Herzog, durch seine Schriften mit ihm bekannt, in einem besondern Schreiben ihn einlud. Nur wenige Monate genoss er seinen Schutz; noch ehe er von Tönning nach Friedrichstadt übersiedeln konnte, starb er am 29. September 1622, und die neue Stadt konnte ihm nur ein Grab geben. Die Leichenrede hielt ihm Joh. Grevius, einst sein Schüler, bis zur Synode Prediger zu Arnheim; abgesetzt und flüchtig wagte er sich im Auftrage der Direktoren zurück, wurde aber von einem Verwandten verraten und ins Arbeitshaus zu Amsterdam eingekerkert. Hier schrieb er sein „Tribunal reformatum“ gegen die Anwendung der Folter im Gerichtswesen, besonders in Hexenprozessen, „mit allen Gründen der Vernunft und des christlichen Gewissens“, und widmete das bedeutsame Buch, als er im September 1621 der Gefangenschaft entronnen und 1622 nach Friedrichstadt gekommen war, dem holsteinischen Herzog[2]).

Für die Ausgewanderten wurde die Hoffnung auf Rückkehr geringer, für die Zurückgebliebenen die Lage unerträglicher, als 1623 die Verschwörung der Söhne Oldenbarnevelds gegen das Leben des Statthalters entdeckt und unter die Mitschuldigen auch die Remonstranten gerechnet wurden. Neue Auswanderer, besonders eine Anzahl Prediger, trafen ein; Friedrichstadt wurde nun für sie ein Sammelplatz[3]). Jetzt entschlossen sich auch Uytenbogaert und Episcopius zur Übersiedlung; sie wollten eben Quillebeuf an der Seinemündung auf einem Hamburger Schiffe unerkannt verlassen, als ein Amsterdamer Schiffer sie sah und dem Hamburger einen reichen Lohn versprach, wenn er sie nach Amsterdam bringen wollte. Doch dieser teilte es ihnen mit, und nun hielten sie es für geratener, nach Rouen zurückzukehren. Um Hugo Grotius bemühte sich der Herzog, der stets viele wissenschaftlichen Interessen hatte und auf den Besitz jenes Mannes den höchsten Wert legte, noch mehrmals lebhaft und liess ihn

---

[1]) P. Bayle, Dictionnaire II, 1226.

[2]) Es erschien erst 1624 zu Hamburg. Bald nachher ist Grevius auf einer Reise ins westliche Deutschland verschollen (Brandt IV, 588). Als Vorkämpfer gegen die Hexenprozesse rühmt ihn C. Binz, Doktor Weyer 1885, S. 111.

[3]) Es kamen u. a. Sim. Goulart, Casp. Selcart, Gottfr. Paludanus, Corn. Geesteranus, Marc. Gualtherus. Einige gingen nach Glückstadt, wo Christian IV. ihnen ein Privileg verlieh (1624).

schon sogleich, als er im März 1621 der Gefangenschaft auf Schloss Louvestein nach Paris entronnen war, durch de Haen und andre dringend einladen. Doch hoffte jener wohl, wie seine Landsleute, auf baldige bessere Zeiten im Vaterlande.

Der Tod des Prinzen Moritz erfüllte diese Hoffnung noch nicht. Zwar war der neue Statthalter Friedrich Heinrich von Uytenbogaert erzogen worden und auch während der Verbannung mit ihm in Verbindung geblieben, und seine Mutter, Luise, die Tochter Colignys, stand mit ihm in stetem Briefwechsel. Aber politische Rücksichten auf die starke Partei der Kontraremonstranten zwangen ihn, die Plakate von neuem einzuschärfen. Doch kehrten jetzt schon manche flüchtigen Prediger zurück, bis die Remonstranten seit 1630 ausdrücklich wieder zugelassen wurden und Kirchen und Schulen einrichten durften. Uytenbogaert schuf ihnen eine Kirchenordnung, die Zierde ihres neuen Seminars zu Amsterdam wurde Episcopius. Sie sind dann seither im Protestantismus der Niederlande das Element des Fortschrittes und der Wissenschaft geblieben.

So kam es, dass aus der neuen Gründung in Holstein nicht das geworden ist, was sie kurze Zeit zu werden versprach: eine „Herberge der Gerechten“, wie einst Genf und Wesel, oder ein von niederländischem Unternehmungsgeist stark gefördertes Gemeinwesen. Die Stadt blieb klein, trotzdem der Herzog noch manches an sie wandte. Er besuchte sie gelegentlich, stellte, als der Statthalter Adolf van de Wael, Herr von Moersbergen, durch sein diktatorisches Auftreten bei seinen Landsleuten sich missliebig gemacht hatte, Bürgermeister und Rat allein an ihre Spitze, gab ihr ein eignes Stadtrecht (1635) und verlieh ihr das Privileg freien Handels nach Spanien. Als er in Handelsinteressen die Gesandtschaft nach Persien schickte, an der auch Paul Flemming teilnahm, sollte Friedrichstadt für diesen Handel der Stapelplatz, ein zweites Amsterdam werden. Reformierte holländische Kaufleute suchte er noch wiederholt durch besondere Privilegien (1630 und 1637) von Hamburg dorthin zu ziehen und gab 1623 den Mennoniten, 1625 den Katholiken freie Religionsübung. Lutheraner, „Martinisten“, zogen aus der Umgegend herbei und wurden stark vermehrt durch Kölner und Augsburger, die in den Kriegszeiten um ihres Bekenntnisses willen vertrieben wurden. Aber die schon geplante Schola illustris ist als Schule remonstrantischer Theologen nur in Amsterdam, als Universität erst durch Friedrichs Sohn in Kiel verwirklicht worden. Sturmfluten und besonders die Nöte des dänischen Krieges brachten die Stadt in schwere finanzielle Bedrängnis und thaten ihrer Entwicklung Abbruch.

Die Gemeinde zu Friedrichstadt ist, als die Ansiedlung in Glückstadt sich aufgelöst hatte, die einzige der Remonstranten in Deutschland geblieben und hat im Geiste ihres Beschützers, des

holsteinischen Herzogs, und ihrer Begründer weiter gelebt. Im Verlaufe des 17. Jahrhunderts siedelten sich dort auch zahlreiche Kontraremonstranten aus Holland an und fanden nach den Grundsätzen der Bruderschaft Aufnahme in die Remonstrantengemeinde. Als nun im Beginn des 18. Jahrhunderts ein neuer Prediger (van den Heuvel) beim Antritt seines Amtes dagegen zu eifern begann, liessen ihn die Vorsteher zu Amsterdam an die Grundsätze ihrer Gemeinschaft erinnern, die in Frieden alle bei sich dulde, welche im Geiste des wesentlichen Christentums mit ihr eins seien.

Kleinere Mitteilungen.

Zur Korrespondenz des Comenius.

Die wohlwollende Besprechung, der Herr Direktor Dr. Reber meine Publikation in dieser Zeitschrift (M.H. Bd. IX, S. 243 ff. u. S. 301 ff.) unterzogen, bewegt mich zu einigen Aufklärungen, hauptsächlich weil in der genannten Besprechung die tschechisch abgefassten Prolegomena, in denen doch die hauptsächlichsten Ergebnisse meiner Forschung enthalten sind, nicht berücksichtigt werden.

1. Der Schluss der Prolegomena rühmt mit des Herausgebers innigstem Danke die fachkundige und hingebende Mitarbeit Herrn Dr. Rebers an der Korrektur der meist so schlecht überlieferten Texte. Wahrlich, wenn der Abstand zwischen den mutmasslichen Originalien und meiner Ausgabe geringer ist, als er noch in den kollationierten Abschriften war, so gebührt dem Herrn Referenten mein ergebenster, tiefster Dank, und es ist billig, dass auch das deutsche Publikum davon erfahre.

2. Dagegen ist irreführend die Ansicht Rebers, als wären nunmehr nur noch wenige Akten aufzufinden. Vielmehr konstatiere ich (S. III), dass wir den eigentlichen Comenianischen Nachlass bisher nicht besitzen, und auch das, was ich neu gesammelt habe, sind meistens nur dürftige, abschriftliche Fragmente aus den Sammlungen seiner Freunde. Dies hebe ich hervor, auf dass diejenigen, die in die Lage kommen, irgend eine Spur zu finden, derselben fleissig nachgehen, und nicht etwa meinen, es sei schon das Hauptsächliche ohnehin gedruckt worden.

3. Es hat auch der Herr Referent versäumt zu erwähnen, dass von mir ein neuer Band bereits zusammengestellt ist (S. XXXI). — In diesen ist, wie in dem vorangegangenen, handschriftliches und gedrucktes Material aufgenommen worden. Da nun der Herr Recensent 23 Stücke aufzählt, die s. E. bereits in dem vorangegangenen Bande hätten Platz finden sollen, so muss ich zu meinem Bedauern bekennen, dass von diesen 23 Stücken, die fast alle schon in meiner vor 8 Jahren abgefassten Comenius-Biographie verwertet wurden, nur eins in den Rahmen meiner Publikation gehört: der von ihm zuletzt genannte Brief des Parlaments-Advokaten J. Daus 1647. — Dieser übrigens bereits von Zoubek ausgebeutete Brief wird in dem

zweiten Bande Platz finden. Dagegen kann ich die mannigfaltigen Widmungen, die der Herr Recensent aufzählt, auch in den folgenden Band nicht aufnehmen[1]), weil man dann keine Grenze hat und alle Widmungen aufnehmen müsste; die Zahl würde das Hundert leicht erreichen. Man kann ja darüber streiten, ob die Widmungen nicht auch als Briefe zu betrachten sind: ich glaube sie gehören zu den Werken, denen sie an die Spitze gestellt, und sollen mit diesen zusammen ediert werden. Sollte es nie zu einer Ausgabe der Schriften des Comenius selbst kommen, so wäre es einst eine historisch dankbare Aufgabe, die mannigfaltigen Widmungen und Vorreden zu sammeln. In den Rahmen einer Korrespondenz gehören sie nur, wenn Briefe als Vorreden abgedruckt werden, oder etwa, wenn wir auf die Widmung ein Antwortschreiben besitzen. Über diese Auffassung möge gestritten werden, aber sie muss jedem Leser meiner Publikation bekannt werden, bevor er sie in die Hand nimmt, auf dass er darin nicht suche, was m. E. nicht hinein gehört.

4. Nach neuen Forschungen hat sich bereits vor einigen Jahren die Notwendigkeit eines neuen Bandes herausgestellt. So war denn durchaus nicht wichtig, dass der erste Band bereits Alles aufnehme, was aufzunehmen ist. Die Fülle des Materials hätte in jedem Fall mehrere Bände erheischt und ein Gesamtregister kann über den Befund des Gesuchten leicht orientieren. Für eine abschliessende Gesamtausgabe der Comenianischen Briefe, wie sie der Herr Referent zum Schluss wünscht, ist die Zeit noch lange nicht gekommen; einstweilen möge man mit der Übersicht, die ich über den mutmasslichen Umfang dieser Correspondenz in den Prolegomenis gegeben, vorlieb nehmen, sie (die Übersicht) etwa recensieren und an ihr ermessen, wie weit wir noch von einer vollständigen Sammlung entfernt sind. Aber ein Vergleich mit dem, was wir nunmehr haben, und was wir früher besassen, wird hoffentlich keinen Forscher entmutigen; im Gegenteil. — Zu wünschen wäre, dass man das Gebotene, namentlich meine Vermutungen über die Verfasserschaft der anonymen Briefe, wie ich sie in den Klammern biete, recht eindringlich recensiere, und ich bedauere es, dass eben der Herr Recensent, der das ganze Material so gründlich kennt, den ich auch sonst dafür in erster Reihe für

---

[1]) Betreffs zweier Briefe aus der Opera Didactica schwanke ich noch immer: I. 313 ist ein Consilium Vechners über weitere Vervollkommnung des Vestibulum und der Janua in der Form eines Briefes an Comenius; IV. 117 ist ein undatierter Brief des Comenius an Shaep, Graef u. A., dass sie ihm in Amsterdam mehr Ruhe gewähren; eben das Fehlen des Datums macht es zweifelhaft, ob das Schreiben an sich abgeschickt worden. Betreffend die apokalyptischen Publikationen verweise ich auf die Prolegomena des früheren und des kommenden Bandes. Aber der Drabiciana giebt es so viel, dass man, wo nicht anders nötig, sie besser von den Comeniana scheidet.

kompetent halte, eine solche lehrreiche Auseinandersetzung unterlassen hat. Hoffen wir's bei dem Fertigstellen des 2. Bandes, bei dessen Druck ich auf seine mir fast unschätzbare Mithilfe rechnen möchte. Vielleicht wird ihm dann eine deutsche Ausgabe der Prolegomena das ihm jetzt so schwierige Unternehmen erleichtern.

J. Kvačala.

Eine halb verschollene Schrift Johann Jakob Mosers über den religiösen Charakter der Freimaurerei.

Der bekannteste deutsche Staatsrechtslehrer, den das alte Reich besessen hat, Johann Jakob Moser (1701—1785), veröffentlichte im Jahre 1776 ein merkwürdiges Rechtsgutachten über die Frage, ob der Westfälische Friede die Duldung der „Gesellschaft der Freimaurer" gestatte oder nicht (Johann Jakob Moser, Königl. dänischer Etats-Rat, Von Geduldung der Freymaurer-Gesellschaften; besonders in Rücksicht auf den Westphälischen Friden. O. O. 1776). Der Anlass zu diesem Gutachten, dem durch die Bedeutung seines Verfassers gesteigerte Beachtung zukommt, lag in dem Umstand, dass ums Jahr 1773 von Reichs wegen — nach Mosers Annahme waren es die Kaiserlichen Komitial-Minister gewesen — der Reichsstadt Regensburg der Befehl zugegangen war, die dortige Loge abzuschaffen, da ihr Dasein dem Westfälischen Frieden zuwiderlaufe.

Nach Mosers Zeugnis gab es in dem Westfälischen Frieden nur eine Bestimmung, auf die sich diese Verordnung der Reichsgewalt stützen konnte (und nach seiner Ansicht thatsächlich stützte), nämlich der Schlusssatz des Artikels VII, welcher lautet:

> „Sed praeter Religiones supra nominatas [1]) nulla alia in Sacro Romano Imperio recipiatur vel toleretur."

Für die Rechtsbeständigkeit der kaiserlichen Anordnung, die doch selbst noch um jene Zeit unter Umständen sehr einschneidende Folgen für die Betroffenen haben konnte, kam mithin alles auf die Frage an (wir geben den Wortlaut der Frage wieder, wie sie Moser formuliert), „ob es nach der Ansicht der betr. Landesherrn mit denen Gesellschaften der Freymaurer am Ende und im Hauptwerk auf die Fortpflanzung einer, zwar den Namen der christlichen beybehaltenden,

---

[1]) Es sind die römischen-katholische, die lutherische und die reformierte Religion gemeint.

im Grunde aber denen bisherigen Grundsätzen und Lehren der Evangelischen sowohl als der Römisch-Catholischen Kirche zuwider seyenden Religion hinauslauffe". Wurde diese Frage bejaht und konnte sie bewiesen werden, so waren nach Moser alle Reichsfürsten auf Grund des Reichsgrundgesetzes vom Jahre 1648 „nicht nur befugt, sondern auch schuldig, so vil an ihnen ist, dem Lauf dieser neuen Religion Einhalt zu thun". Moser hat nun mit der Sorgfalt, die ihn kennzeichnet, der Prüfung dieser Frage die eingehendste Untersuchung gewidmet; das Ergebnis derselben ist zwar im Zusammenhang mit der Thatsache zu beurteilen, dass Moser persönlich der damaligen Orthodoxie angehörte, aber es verdient gleichwohl schon deshalb volle Aufmerksamkeit, weil es eine damals weit verbreitete Überzeugung innerhalb der protestantischen Welt wiederspiegelt. Moser berührt sich mit der Beurteilung der Vertreter der römischen Kirche, welche bestimmt erklärte und danach handelte, dass eine „neue Sekte" vorliege, nur mit dem Unterschied, dass ersterer für das Urteil eine mildere Form wählte, und seine Ansicht lediglich als Vermutung hinstellte. Er war der Überzeugung, dass es sich hier um eine Religion handele, die sich zwar christlich nenne, die aber mit den bisherigen Lehren der evangelischen und römisch-katholischen Kirche nicht übereinstimme.

Gleichwohl ist es heute nicht zweifelhaft, dass die Charakterisierung der Freimaurer als einer „neuen Sekte" unzutreffend ist, und erfreulich, dass dieser Irrtum auf das praktische Verhalten der meisten Regierungen ohne Einfluss geblieben ist. Jedes tiefere Eindringen in die Geschichte der Freimaurerei und jeder Vergleich mit der Geschichte der christlichen Sekten beweist, dass sie in ihrem Wesen von letzteren grundverschieden ist und dass sie, obwohl sie den Charakter einer Kultgenossenschaft besitzt, bisher niemals versucht hat, eine Art von Kirche oder Nebenkirche zu sein, ihrer Natur nach auch niemals einen solchen Versuch machen kann. Es hat deshalb sehr triftige Gründe, dass der Versuch der Reichsgewalt, den Artikel VII des Westfälischen Frieden in Anwendung zu bringen, gescheitert ist.

Ludwig Keller.

Besprechungen und Anzeigen.

Joh. Amos Comenius' Grosse Unterrichtslehre, übersetzt, mit Anmerkungen und einer Lebensbeschreibung des Comenius, von Prof. Dr. C. Th. Lion, Diplom-Mitglied der Comenius-Gesellschaft. Vierte verbesserte Auflage. Langensalza, Verlag von Hermann Beyer u. Söhne 1898. Preis brosch. 3 M., eleg. gebd. 4 M.

Joh. Amos Comenius' Informatorium. Der Mutter Schul, neu herausgegeben von Prof. Dr. C. Th. Lion, Diplom-Mitglied der Comenius-Gesellschaft. Langensalza, Verlag von Hermann Beyer u. Söhne 1898. Preis 60 Pf., eleg. gebd. 1,20 M.

Die erstere dieser beiden Schriften, besonders für Volksschullehrer bestimmt und von diesen auch viel gebraucht, zeigt sich in ihrer neuen Auflage, was Anordnung des Stoffes und den Wortlaut der Übersetzung betrifft, nicht wesentlich verschieden von den früheren, obwohl man hie und da doch noch Stellen antrifft, die man anders wünschte, um den Eindruck des klaren und edlen Stils, der die Schrift so empfiehlt, noch zu verstärken. Hat z. B. folgender Satz das Recht, in jeder neuen Auflage sich unverändert zu behaupten: „Die Ursache aller Verlegenheiten in der Welt ist die alleinige, dass die Menschen keinen Unterschied zwischen dem Notwendigen und dem Nicht-Notwendigen machen" (S. X 611)--? Die vierte Auflage hätte hier die richtige Stellung der Worte bringen sollen: Die alleinige Ursache aller Verlegenheiten — — ist die, u. s. w. Auch würde mancher, der seine Muttersprache liebt und auf ihre Reinheit hält, es gerne sehen, wenn der Verfasser nur da, wo das Subjekt in eine bestimmte Klasse eingereiht werden soll, das prädikative Adjektiv flektierte (vgl. G. Wustmann, Allerhand Sprachdummheiten. Leipzig, Fr. Wilh. Grunow 1892. S. 130). Er würde lieber lesen S. 65: Der Unterricht muss umfassend sein, S. 101: Das Unterrichtsverfahren ist bis jetzt so unsicher gewesen, S. 170: Damit die Kenntnis aller Dinge klar sei — als: Der Unterricht muss ein umfassender sein — Das Unterrichtsverfahren ist ein so unsicheres gewesen — Damit die Kenntnis aller Dinge eine klare sei. „Das unflektierte Prädikats-Adjektiv urteilt, das flektierte sortiert", sagt Wustmann mit Recht. Auch die vierte Auflage beginnt mit einer Beschreibung des Lebens und der pädagogischen Wirksamkeit des Comenius. Dieser Teil aber hat vielerlei Veränderungen erfahren. Überall erkennt man, dass sich der Ver-

fasser die seit dem Comenius-Jubiläum so reiche Litteratur zu nutze gemacht hat. Besonders sind die Arbeiten von Kvacsala, Reber, Hohlfeld und die Aufsätze der Monatshefte unserer Gesellschaft und der Blätter für Volkserziehung berücksichtigt. In einer reichen Zahl von Anmerkungen ist auf diese und andere Schriften über Comenius verwiesen, und so bietet diese Auflage dem Leser vielseitige Anregung, sich durch eigenes Studium noch weiter über den Gegenstand zu unterrichten.

Es ist sehr dankenswert, dass der Verfasser durch seine zweite Schrift einem jeden es möglich gemacht hat, das wertvolle Büchlein des Comenius, das Informatorium der Mutterschule, so wie es Comenius selbst aus dem Böhmischen ins Deutsche übersetzt hat, um den billigen Preis von 60 Pf. sich anzuschaffen. Lions Schrift ist eine getreue Wiedergabe des in der Breslauer Stadtbibliothek vorhandenen Exemplars. Auch die Schreibung des ursprünglichen Druckes ist überall streng beibehalten. Eine grosse Zahl von Anmerkungen enthält teils sachliche Erklärungen, teils Stellen des lateinischen Originals zugleich mit Übersetzung in unser jetziges Deutsch, Stellen, die geeignet sind, fremdartige, uns nicht mehr geläufige deutsche Ausdrücke verständlich zu machen.

Beide Schriften sind wertvolle Teile der bekannten Bibliothek pädagogischer Klassiker, die im Verlage von Hermann Beyer u. Söhne von Friedrich Mann herausgegeben wird. **Bötticher.**

Von der „Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Begründet von J. J. Herzog. In dritter verbesserter u. vermehrter Auflage hrsg. von D. Albert Hauck (Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung)" ist jetzt der achte Band erschienen, der die Artikel „Hesse" bis „Jesuitinnen" umfasst. Es ist für uns nach den früher in dieser Beziehung gemachten Ausstellungen (s. M.H. der C.G. 1900 S. 121) erfreulich, bei Anzeige dieses Bandes hervorheben zu können, dass die in demselben enthaltenen Artikel zur Geschichte des sog. Anabaptismus sich von früheren gleicher Art insofern vorteilhaft unterscheiden, als sie ohne unsachliche Ausfälle geschrieben sind, die für ein solches Werk ganz und gar nicht passen. Einen Artikel wie den über Balthasar Hubmeier (S. 418 ff.) kann man m. E. von jedem Standpunkt aus in Bezug auf Geist und Ton wie auf Sachkenntnis mit Genugthuung begrüssen und seinem Verfasser (Hegler, Tübingen) dafür Dank wissen. Lesenswert sind auch die Artikel über Melchior Hoffmann (S. 222) und Hans Hut (S. 489 f.) von demselben Verfasser, wenn man auch die Empfindung hat, dass dem letzteren Artikel sich ein subjektives Element beimischt; es ist nicht leicht, über einen Mann, dessen Geschichte und Wirken so sehr im Dunklen liegt, zu einem abschliessenden Urteil zu kommen. Sehr eingehend handelt J. Loserth über Johannes Huss (S. 472—489), mit der Sachkenntnis, die man von Loserth erwarten kann. Paul Kleinert hat den Artikel über Daniel Ernst Jablonski (S. 510

bis 514) verfasst und darin abermals die Vorzüge seiner Arbeitsweise, die wir früher hervorgehoben haben, bewährt. Der Aufsatz über Hexen und Hexenprozesse (von Plitt[†]-Zöckler) (S. 30 ff.), der sich durch sehr vollständige Litteraturangaben auszeichnet, würde uns hier mehr interessieren, wenn die Verquickung der Ketzerprozesse, bez. der Ketzerverfolgung mit dem Hexenwesen, klarer und bestimmter heraustr äte; ohne die Erkenntnis dieses Zusammenhangs wird die Entwicklung des Hexenwesens nie völlige Klarheit gewinnen.

L. K.

Die „Festausgabe zur zweihundertjährigen Jubelfeier der preussischen Königskrone", die der Herausgeber des Hohenzollern-Jahrbuchs, Prof. Dr. Paul Seidel (Berlin), veranstaltet hat, enthält eine Reihe so wertvoller geschichtlicher Aufsätze, dass man dieses Werk mit gutem Grunde als eine der wichtigsten wissenschaftlichen Früchte der Jahrhundertfeier bezeichnen kann. Mehrere der in dem starken Bande (Berlin, Verlag von Giesecke u. Devrient 1900, 387 S.) vereinigten Abhandlungen berühren das Arbeitsgebiet unserer Gesellschaft, die Entwicklung der Geistesgeschichte in Preussen und Deutschland, sehr nahe und wir empfehlen unseren Mitgliedern, sich davon Kenntnis zu verschaffen; sie werden schon an der grossen Zahl der vorzüglichen Bilder, die der prachtvoll ausgestattete Band enthält, viel Genuss und Freude haben. Wir nennen hier ausser dem einleitenden Aufsatz von Reinhold Koser, „Das Jubiläum der preussischen Königskrone", die Arbeiten von Adolf Harnack, „Das geistige und wissenschaftliche Leben in Brandenburg-Preussen um das Jahr 1700", ferner von Prof. Dr. Hintze (Berlin) über „Staat und Gesellschaft unter dem ersten Könige", von Prof. Dr. Krauske (Göttingen) über „Die Königin Sophie Charlotte", von Prof. Dr. Thouret (Berlin) über den „Einzug der Musen und Grazien in die Mark", von Paul Seidel (Berlin) über „Die bildenden Künste unter König Friedrich I. und Kunst und Künstler am Hofe", denen sich grössere und kleinere Arbeiten von Berner, Doebner, Grossmann, Granier, Friedländer, Jähns (†), v. Oettingen und Schuster anschliessen.

L. K.

„Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts in Wort und Bild" ist der Titel eines grossen illustrierten Werkes, welches sich das Ziel gesetzt hat, „den Protestantismus in seiner Entstehung im 16. bis zum Schlusse des 19. Jahrhunderts nach allen Seiten seiner Entfaltung, in seinen Hauptwerken und Hauptvertretern als einen der bedeutsamsten Faktoren der neueren Kulturgeschichte darzustellen. Herausgeber ist Pastor C. Werckshagen, Berlin (Verleger die Firma Werner-Verlag: Berlin W., Leipzigstr. 101/102), der sich für das umfassende Unternehmen die Mitwirkung einer Anzahl der namhaftesten Sachkenner gesichert hat. Wir nennen aus der Zahl der Mitarbeiter hier nur die Namen Benrath (Königsberg), Beyschlag †

(Halle), von Bezold (Bonn), Brügel (Nagold), Comba (Florenz), Fliedner (Madrid), Hackenberg (Hottenbach), Holtzmann (Strassburg), Lasson (Friedenau), Newman (Toronto) Rein (Jena), Rogge (Potsdam), Smend (Strassburg), Troeltsch (Heidelberg) und Wernicke (Braunschweig). Bis jetzt sind drei Lieferungen (Preis je 1 M.) erschienen, nämlich die Arbeiten von Bezold über die Vorzeichen und Vorläufer der Reformation, von Werckshagen über Luther und von Tschackert über die Schirmherren der Reformation. Wir kommen später auf das Unternehmen zurück.

Friedrich Grawert, Die Bergpredigt nach Matthäus auf ihre äussere und innere Einheit mit besonderer Berücksichtigung des genaueren Verhältnisses der Seligpreisungen zur ganzen Rede neu untersucht und dargestellt von F. G., Pastor in Hagen i. W. Marburg, N. G. Elwertsche Verlagsbuchhandlung 1900. 77 S. Preis 1,20 M.

Was diese Schrift als einen beachtenswerten Beitrag zum Verständnis der Bergpredigt erscheinen lässt, ist besonders zweierlei: Zuerst der Nachweis, dass die Seligpreisungen spruchartige Zusammenfassungen dessen sind, was einzelne Abschnitte der Bergpredigt enthalten. Doch ist dem Verfasser dieser Nachweis nicht bei allen Seligpreisungen geglückt. Wenn er in 5 v. 38—47 die 5. Seligpreisung, die barmherzige Liebe, beschrieben findet, so sieht jeder, dass v. 38—41 vielmehr von der Sanftmut, also von der dritten Seligpreisung handelt und erst v. 42—47 von der Barmherzigkeit. Der Verfasser erblickt dagegen in 7 v. 1—3 eine Mahnung zur Sanftmut. Man sieht nicht, mit welchem Rechte. Wer den Nächsten nicht richten mag, den treibt dazu entweder das Mitleid mit ihm oder das demütige Bewusstsein der eigenen Fehler. Und gerade auf dieses legt hier Christus den Nachdruck (v. 3, v. 4). Der Abschnitt ist also eine Warnung vor pharisäischem Hochmut, dem Widerspiel der geistlichen Armut, die der Verfasser nun wieder lediglich in 7 v. 7—11 beschrieben findet. Und wo bleibt die zweite Seligpreisung? Die soll in 7 v. 5 angedeutet sein, wobei sofort das Missverhältnis auffällt, dass andere Seligpreisungen ganzen Abschnitten zur Überschrift dienen können, während diese nur in ein, zwei Versen behandelt ist. Und wo bleibt ferner der Abschnitt 7 v. 12—23? Da nach der Ansicht des Verfassers die Erklärung der Seligpreisungen nur bis 7 v. 11 reicht, so bleibt ihm nichts übrig, als diesen Abschnitt zum Schluss zu ziehen, während doch offenbar der Schluss erst v. 24 anhebt. Kurz, die Rechnung geht nicht ganz auf; das Ergebnis wird nicht ganz ohne Willkür erreicht. Jedenfalls aber wird man dem Verfasser zugeben müssen, dass die Seligpreisungen nichts anderes sind, als die in die Form von Sprüchen gefassten Grundgedanken der ganzen Bergpredigt. Er hat das Verdienst, dies zuerst nachgewiesen zu haben. Das zweite, was die Schrift beachtenswert macht, ist die Darlegung der Veranlassung und des Zweckes der Bergpredigt. Diejenigen Ausleger, welche die Bergpredigt als ein einheitliches Ganze betrachten, sehen sie an wie

einen akademischen Vortrag. Der Verfasser zeigt, dass Jesus vielmehr durch ganz bestimmte Verhältnisse zu dieser Rede veranlasst worden ist. Die Verleumdungen der Pharisäer und Schriftgelehrten, dass er das Gesetz umstosse, ihre Feindschaft gegen ihn und die Jünger war geeignet, diese in ihrem Glauben an ihn wankend zu machen. Es war also nötig, sie in ihrer Jüngerschaft zu befestigen, sie aus ihrer geistigen Abhängigkeit vom Pharisäismus zu befreien. Und dies betrachtet der Verfasser als den Zweck der Rede. Treffend zeigt er, wie Christus die einzelnen Gebote in der Weise bespricht, dass die Pharisäer als die eigentlichen Übertreter derselben dastehen. In überzeugender Weise setzt er auseinander, dass Christus 5 v. 21—48 nicht gegen pharisäische Auslegung, sondern gegen pharisäische Übertretung der Gebote kämpft. Doch in dem Eifer, diesen an sich richtigen Gedanken überall in der Bergpredigt zur Geltung zu bringen, begegnet es ihm auch einmal, dass er ihn in einem Ausspruche findet, in dem er ganz gewiss nicht zu finden ist. Er setzt nämlich 7 v. 12 in Parallele mit 23 v. 3 („Sie sagen es wohl, und thun es nicht."). Allein der Ausspruch Christi lautet nicht: Alles nun, was ihr wollt, dass die andern thun sollen, das thuet auch ihr! — sondern: „Alles nun, was ihr wollt, dass e u c h die Leute thun sollen, das thuet ihr i h n e n auch!" Aber wenn man auch dem Verfasser nicht in allem beistimmen kann, so gewinnt man doch von seiner Arbeit den Eindruck, dass sie wohl geeignet ist, die Untersuchungen über die Bergpredigt in eine neue Bahn zu lenken.

Bötticher-Hagen i. W.

Nachrichten und Bemerkungen.

An der Universität Berlin hat im Wintersemester 1899/1900 **Adolf Harnack**, der jetzige Rektor dieser Hochschule, vor Studierenden aller Fakultäten eine Reihe von Vorlesungen über das **„Wesen des Christentums“** gehalten, die, nachdem sie als Buch an die Öffentlichkeit getreten sind[1]), mit Recht ein ausserordentliches Aufsehen gemacht und den seltenen Erfolg gehabt haben, dass sich innerhalb aller Kirchen und Richtungen manche Stimmen für die Grundgedanken des Buches aussprechen zu sollen meinten[2]). Dieses Urteil wird unzweifelhaft von vielen, vielleicht sogar von der überwiegenden Mehrheit unserer Mitglieder geteilt werden, wenn vielleicht auch nur die Wenigsten sich auf alle Einzelheiten dieser schwierigen und bestrittenen Fragen und deren hier vorliegende Beantwortung verpflichten wollen oder können. Aber in einer Reihe sehr wichtiger Punkte der Harnackschen Auffassungen werden unsere Leser ausserordentlich nahe Berührungen mit der comenianischen Weltanschauung finden, wie wir sie in diesen Heften seit vielen Jahren vertreten. (Vgl. Ludwig Keller, Adolf Harnack über das Wesen des Christentums in der Wiss. Beilage der Allg. Zeitung Nr. 274 vom 29. November 1900.) Indem wir uns vorbehalten, später eingehender auf die Sache zurückzukommen, mag es für heute genügen, auf das Buch hingewiesen zu haben. Das Werk selbst und die daran anknüpfenden Erörterungen werden die öffentliche Meinung fraglos noch geraume Zeit beschäftigen.

Es ist ein wesentliches Kennzeichen der altchristlichen Zeiten — wir verstehen darunter im Allgemeinen die ersten beiden Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung — dass sie die Richtschnur ihres Glaubens, ihrer Verfassung und ihrer Lehren oder mit anderen Worten ihren „Kanon“ in den **Herrnworten** erkannten. Erst die Weltkirche, wie sie seit dem 4. Jahrh. Gestalt gewann, stellte den Grundsatz auf — s. Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I^3, S. 354 — „dass alles Apostelwort für die Kirche denselben Wert habe wie das Herrnwort“. Dieser Grundsatz machte selbstverständlich eine festgeschlossene Sammlung dessen nötig, was als Apostelwort gelten sollte, und dieser Notwendigkeit entsprang die um die Wende des 2. und 3. Jahrhunderts erfolgte Sammlung des Kanons, den wir heute in dem

---

[1]) Adolf Harnack, Das Wesen des Christentums. 16 Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin, gehalten von Ad. Harnack (16.—20. Tausend). Leipzig, J. C. Hinrichs. (Preis geh. 3 M.)

[2]) Wir erwähnen z. B. die in der Neuen Preuss. (Kreuz-) Zeitung und in der katholischen Zeitschrift „Natur und Offenbarung“ (Münster 1900) laut gewordenen Stimmen.

Neuen Testament besitzen. Dieser Sammlung ward dann von der Kirche autoritative Geltung beigelegt, indem man sie für inspiriert erklärte.

Es herrscht heute kaum eine Meinungsverschiedenheit darüber, dass die Idee des Reiches Gottes, wie sie die altchristlichen Zeiten verstanden, in der kirchlichen Verkündigung stark zurückgetreten ist. Die Gründe dafür sind mannigfacher Art, ein wesentlicher Grund aber ist der, dass jene Idee nur dort verkündet werden kann, wo die **Willensfreiheit,** in welcher Einschränkung auch immer, anerkannt wird. Die Lehre vom Reiche Gottes im Sinne der Evangelien und der „Herrnworte" schliesst die Lehre ein: „Erfülle deine Pflicht, damit du selbst besser und die Welt vollkommener und glücklicher werde". Wer den Gedanken nicht anerkennt, dass Gott in den Menschen vernunftbegabte Wesen mit freiem oder doch bedingt freiem Willen geschaffen hat, kann keine genügende Erklärung für die Thatsache finden, dass diese Welt böse und unvollkommen und doch dazu bestimmt ist, gut und vollkommen zu werden. Jedenfalls findet sich jene Idee des Reiches Gottes überall nur dort nachdrücklich ausgesprochen und vertreten, wo zugleich die Idee der Willensfreiheit grundsätzlich zur Anerkennung gelangt ist.

Im Jahre 529 n. Chr. liess Kaiser Justinian die platonischen Akademien als angebliche Stützpunkte und Herde der Häresie aufheben, ihre Güter einziehen und alle Versammlungen verbieten. Damit ward eine Organisation verboten, welche fast ein Jahrtausend hindurch in der griechisch-römischen Welt bestanden und in allem Wechsel der Zeiten eine ausserordentliche Festigkeit bewiesen hatte. Wie mag es kommen, dass es bis auf diesen Tag keine Geschichte dieser **Kultvereine** giebt und dass kaum je ein ernsthafter Versuch gemacht ist, eine solche zusammenzustellen? Was über diese Akademien bekannt ist, haben wir früher hier zusammengetragen; s. Keller, Die Akademien der Platoniker im Altertum, M. H. der C.G. 1898, S. 269--293. Darüber sind mehr als zwei Jahre vergangen, ohne dass irgend ein weiterer Schritt zur Erkenntnis dieser überaus merkwürdigen Kultgenossenschaft geschehen wäre.

In dem Sprachgebrauch der freien Akademien und Sozietäten des Mittelalters und der neueren Jahrhunderte spielen Bezeichnungen und Ausdrücke, wie sie in den platonischen Akademien des Altertums nachweisbar sind, eine erhebliche Rolle. Abgesehen von Ausdrücken wie „Baumeister der Welt" *(ἀρχιτέκτων)* „Geometrie" u. s. w. kehrt namentlich auch der Name **Museum** *(μουσεῖον)* im 15. bis zum 18. Jahrhundert in den Sozietäten vielfach wieder, allerdings unter halber Verschleierung des Begriffs, den man in das Wort hineinlegte. Als Mittelpunkt der von ihm gestifteten Kultgenossenschaft hatte Plato in beabsichtigter Anpassung an die antike Denkart den Kult Apollos und der Musen gewählt, der freilich für ihn und die Akademie nur eine symbolische Bedeutung besass. In der am Poseidonshügel beim Dorfe Kolonos gelegenen Niederung der „Akademeia" besass die neue Kultgenossenschaft als gemeinsames Eigentum von Freunden ein

Grundstück nebst Hörsälen, Bibliothek, Wohnräumen etc., als deren Mittelpunkt geschlossene, heilige Räume erscheinen, nämlich das Museum, d. h. ein Raum mit Bildnissen der Musen, der zu Kulthandlungen bestimmt war oder der **Tempel.** — Nun ist es doch sehr merkwürdig, dass nachweislich auch die „platonischen Akademien" Italiens im 15. und 16. Jahrhundert, sowie deren Nachfolger in Deutschland und England „Museen" besessen haben (vgl. Keller, Die römische Akademie etc. M.H. der C.G. 1899 S. 74). Wozu diese Museen bestimmt waren, darüber schweigen unsere Quellen und Berichte; aber wir wissen ja, dass diese „Akademien" als „Geheimbünde" angeklagt wurden und vielleicht haben sie absichtlich den Begriff, den sie mit dem mehrdeutigen Worte verbanden, verschleiert.

Wir haben an dieser Stelle öfter (zuletzt M.H. 1899 S. 315) die Ansichten bekannter Geschichtsforscher über die grundlegende Bedeutung des 17. Jahrhunderts für den allgemeinen Umschwung der deutschen Geschichte gekennzeichnet. Zu den früher genannten Autoritäten (Treitschke, Roscher etc.) können wir auch Karl Biedermann zählen, der sich durch seine Geschichte Deutschlands im 18. Jahrhundert (Lpz. 2. Aufl. 1880) als einen der genauesten Kenner der in Betracht kommenden Zeitabschnitte erwiesen hat. Man vergleiche z. B. Biedermann a. O. II, 1 S. 197 ff., wo er geradezu sagt, dass der „allgemeine geistige Umschwung" der deutschen Geschichte im 17. Jahrhundert vollbracht worden ist, und zwar nicht bloss auf dem Gebiete der Naturwissenschaften, sondern auch in der Gestaltung der äusseren Lebensverhältnisse.

Manche von unseren Freunden, welche zwar einräumen, dass die **neuere Geschichte,** die mit 1815 abermals in eine neue, ihre neueste Phase eintritt, gleichzeitig mit dem Emporkommen Brandenburg-Preussens im 17. Jahrhundert in politischer und geistiger Beziehung beginnt, glauben doch, diese Beobachtung auf Deutschland beschränken zu müssen. Wir möchten sie nun, was England betrifft, auf die interessante kleine Schrift von Erich Marcks, Deutschland und England in den grossen europäischen Krisen seit der Reformation, Stuttg. 1900, verweisen, die auch aus anderen Gesichtspunkten eingehende Beachtung verdient. Hier sagt der Verf. (S. 17): „Das neue England ist .... in diesen Glaubens- und Staatswirren des 17. Jahrhunderts durchgebildet worden: es hat damals seine volle Gestalt erhalten. In sein neues Zeitalter — das 18. Jahrhundert im weiteren Sinne, das Zeitalter, das 1688 beginnt und erst 1815 endet — trat es ein, protestantisch und parlamentarisch, unter monarchischen Formen wohl noch, aber in einer Verfassung, die wesentlich beherrscht war von der politischen Aristokratie". Und ist nicht, wenn auch in vielfach abweichender Entwicklung, der Gang des geistigen Lebens in Deutschland und England seitdem stark parallel gegangen? Haben nicht England und Brandenburg-Preussen unter Wilhelm von Oranien gemeinsam den grössten Kampf des 17. Jahrh., den Kampf gegen die Weltherrschaft Ludwigs XIV. und der Kurie ausgefochten? Und ist nicht der Sieg des Protestantismus seit 1688 beiden gleichzeitig zu gut gekommen? Bis zum Jahre 1815 sind Frankreich und seine

Verbündeten die Todfeinde ebenso Englands wie Preussen-Deutschlands gewesen und ihr Fortschritt blieb an den Rückgang Frankreichs geknüpft.

Nach dem Ausgang des 30jährigen Krieges lag nicht nur der deutsche Wohlstand, sondern auch die politische Machtstellung der deutschen Nation, nicht nur die deutsche Wissenschaft, sondern auch das deutsche Selbstgefühl und jedes nationale Bewusstsein gebrochen am Boden. Dazu kam die Verengerung und Veräusserlichung der Kirche, der Niedergang der Universitäten, die mit Hochmut auf Alles herabblickten, was über Thomas von Aquino und die symbolischen Bücher, über Aristoteles und das Corpus Juris oder die sonstigen kirchlich und wissenschaftlich gutgeheissenen Autoritäten hinaus lag. Angesichts dieser Sachlage kann Jedermann ermessen, was es bedeutete, für die **deutsche Sprache,** die **deutsche Kultur,** für die **exakten Wissenschaften** und für neue und kirchlich anrüchige Autoritäten wie Baco u. A. einzutreten. Selbst wenn die Versuche, welche von den **deutschen Gesellschaften** in dieser Richtung gemacht worden sind, stümperhafter gewesen wären als es thatsächlich der Fall war, würde die verächtliche Behandlung derselben lediglich ein Beweis sein, dass die dünkelhafte Art, in welcher damals die herrschenden Mächte trotz ihrer Verrottung alles verurteilten, was ihrem Hochmut und ihren Herrschaftsinteressen widersprach, auch heute noch nicht erloschen ist.

Die Geschichte des Wortes **Toleranz** ist mit der Geschichte der Sache und des Grundsatzes der Toleranz viel enger verknüpft als es auf den ersten Blick scheint. Nach der bisherigen, unseres Wissens unwidersprochen gebliebenen Annahme, ist der Ausdruck tolerantia, den das Mittelalter nach Ausweis der grossen Wörter-Sammlungen von Du Cange und Brinkmeier ebensowenig gekannt hat wie die Sache, von **Comenius** wenn nicht aufgebracht, so doch jedenfalls erst in weitere Kreise getragen worden. Die ersten Spuren eines ausgedehnteren amtlichen Gebrauchs finde ich dann in den Edikten des Grossen Kurfürsten, besonders in den Jahren 1662 und 1664. In dem Erlass vom 2. Juni 1662, durch welchen Friedrich Wilhelm den religiösen Frieden in seinem Lande befördern wollte, beruft er sich für sein Vorgehen auf „das Exempel“ der ersten christlichen Kaiser, welche „die Ungleichheit der Religion nicht durch Gewissenszwang, sondern durch christliche Concilia und andere freundliche Mittel zu schlichten oder zum wenigsten die dissentierenden bei ungleichen Meinungen zur christlichen Toleranz und Bescheidenheit anzuhalten“ sich bemüht hätten. Verfasser dieses und des später folgenden sog. Toleranz-Edikts vom 16. September 1664 war der ref. Hofprediger Bartholomäus Stosch. Mit der Einführung und Durchsetzung dieses Wortes war in den grossen Kampf um die Glaubensfreiheit ein Schlagwort hineingeworfen und gleichsam eine Fahne aufgepflanzt, um welches sich die Freunde der Sache sammeln konnten. Wer den Verlauf derartiger Kämpfe kennt, weiss, was eine solche Errungenschaft unter Umständen bedeutet.

Wir haben eben bemerkt, dass sich der Grosse Kurfürst in seinem Kampfe für die Toleranz auf das Vorbild der ältesten Christenheit berief.

Die gleiche Erscheinung lässt sich bei allen Theoretikern der Toleranz jener Jahrhunderte beobachten, so z. B. auch bei **Samuel Pufendorf** in seiner bahnbrechenden Schrift über das Verhältnis der christlichen Religion zum Staate (1687), in der er dafür eintrat, dass der Begriff des „Verbrechens der Ketzerei" aus dem Strafrecht, in dem es bisher eine sehr grosse Rolle spielte, verschwinden müsse. Zum Beweise berief er sich u. A. auf das ursprüngliche Christentum. Bei dieser Gelegenheit sei erwähnt, dass nach Treitschke (Hist. u. polit. Aufsätze IV, 280) Pufendorf eine so weitherzige Auffassung der Toleranz vertrat, wie sie bisher nur von einzelnen Arminianern vertreten worden war. Selbst Milton, der englische Verkünder der Gewissensfreiheit, glaubte die katholische Kirche, die er als einen verhüllten Staat betrachtete, nicht mit gleichem Masse messen zu dürfen.

In der (oben erwähnten) Festausgabe des Hohenzollern-Jahrbuchs Bd. IV (1900) S. 176 findet sich folgendes Urteil Adolf Harnacks über **Daniel Ernst Jablonski** und **Comenius**: „Während Spener im Stillen arbeitete und sich seine lutherischen Kollegen Schade und Porst — dieser der Herausgeber eines viel gebrauchten Gesangbuches — nicht wesentlich über das Niveau der damaligen Geistlichkeit erhoben, war der reformierte Hofprediger Jablonski, der Unität der böhmischen Brüder entstammend, ein rastlos geschäftiger und nach aussen wirkender Theologe. Den ökumenischen Protestantismus, dem alle nationalen Ecken und Kanten fehlten, hatte er als ein Erbteil seines Heimatlandes und seines Grossvaters überkommen. Er war ein Enkel des Amos Comenius, und so war ihm die religiöse Toleranz, die Richtung auf das, was allen Protestanten gemeinsam ist, das unermüdliche Streben, sie zu einigen und die Bedrängten zu schützen, die praktische Haltung in der Religion und der Kontakt mit allen idealen Bestrebungen von Jugend auf etwas Selbstverständliches. Mit gründlicher Kenntnis der reformierten Kirchen anderer Länder und der englischen Staatskirche, die er besonders schätzte, und mit einer trefflichen theologischen Bildung verband er eine sichere Einsicht, dass alles Denken und Reden auch in der Kirche unfruchtbar bleibt, wenn es nicht zur That treibt und neue zweckmässige Organisationen hervorruft. Er hat, drei preussischen Königen dienend, einen sehr hervorragenden Anteil an der Kirchenpolitik des Staates, die so eng mit der Politik verbunden war, genommen und die geheimen Unions-Verhandlungen mit Hannover und im eigenen Lande geleitet. Er hat neben Leibniz sich das grösste Verdienst um die Stiftung der Sozietät der Wissenschaften in Berlin erworben u. s. w.

Wir haben uns gewöhnt, den Siebenjährigen Krieg vornehmlich in weltpolitischer Hinsicht zu betrachten und seine Ergebnisse vorwiegend in der Verschiebung gewisser staatlicher Machtverhältnisse zu erblicken. Das ist gewiss ein wichtiger Gesichtspunkt; aber es ist notwendig, auch die anderweiten Wirkungen dieser grossen Schicksalskrise der europäischen Welt ins Auge zu fassen. In dieser Richtung hat Erich Marcks neuerdings zutreffend Folgendes bemerkt (Deutschland und England in den grossen

europäischen Krisen seit der Reformation, Stuttg. 1900 S. 23): Der Siebenjährige Krieg „war in der Hauptsache kein bewusster Glaubenskrieg und doch ein Sieg der schwer bedrohten protestantischen Gewalten in der Welt; er war kein bewusster und durchaus kein reiner Rassenkrieg und doch ein Sieg der beiden germanischen Vormächte; er war von unendlicher Bedeutsamkeit“. Auch Friedrich der Grosse hat die Bedeutung seiner Kämpfe für den Protestantismus sehr wohl gefühlt und sich gelegentlich auch in diesem Sinne ausgesprochen. Man kann doch nicht umhin — auch Marcks weist darauf hin — den Siebenjährigen Krieg, sofern er in dem angedeuteten Sinn ein Glaubenskrieg war, in einen gewissen Zusammenhang zu setzen mit den grossen politischen Kämpfen des 17. Jahrhunderts gegen die französisch-klerikale Weltherrschaft, die mit der Eroberung Englands durch Wilhelm den Oranier endeten. Man weiss (vgl. M.H. 1899 S. 317 f.), dass um das Jahr 1685 die Pläne Ludwigs XIV. und der Kurie in ähnlicher Weise der Verwirklichung nahe waren wie ums Jahr 1629, und dass es der Befreierzug Wilhelms von Oranien war, der die Wendung herbeiführte. Weniger bekannt aber ist, dass an Bord der Schiffe, die das Heer der Befreier trugen, sich auch brandenburgische Truppen befanden und dass die Erfolge, die erzielt wurden, ebenso wie im Siebenjährigen Kriege auf dem Bündnis zwischen England und Brandenburg-Preussen beruhten. Der innere Kitt dieses Bündnisses aber war die protestantische Weltanschauung, die die massgebenden Männer verband.

Dr. theol. G. Uhlhorn, Abt zu Loccum, hat im Jahre 1890 ein dreibändiges Werk über „Die christliche Liebesthätigkeit“ veröffentlicht, das für die **Geschichte des christlichen Humanismus**, die wir hier verfolgen, sehr schätzenswerte Beiträge enthält. Zwar sind weder der ältere Pietismus noch die Aufklärung für Uhlhorn sympathische Erscheinungen, aber er sagt doch ausdrücklich, dass „die reiche Liebesthätigkeit unseres Jahrhunderts eine ihrer Wurzeln im Pietismus und die andere in der Aufklärung hat“ (III, 263). Beide Richtungen haben (nach U.) zusammengewirkt, um das Interesse an ethischen Fragen in weiteren Kreisen wachzurufen. Den deutlichsten Beweis dafür liefern die zahlreichen moralischen Wochenschriften, die damals auftauchten. „Zu den in diesen Zeitschriften viel besprochenen Gegenständen gehört nun auch die Armenpflege.“ Im Unterschied vom Pietismus, welcher (nach U.) an der Entfaltung der Liebesthätigkeit dadurch gehemmt wurde, dass es an einer Schicht im Volke fehlte, die dafür Interesse gehabt hätte, gelingt es der Aufklärung, eine solche Schicht zu finden und zwar im Bürgerstande. — Uhlhorn sieht sich genötigt, zuzugestehen (III, 271), dass „bei den altkirchlichen Dogmatikern nur wenig Nachdruck auf die dienende und helfende Nächstenliebe fällt; letztere bekommt fast die Färbung des noch nicht Vollchristlichen, denn Nächstenliebe findet sich auch bei Heiden und Juden und ist ein Stück der natürlichsten Moral“. Den Gedanken, dass das Christentum zugleich wahre Menschlichkeit (also **Humanität**) ist, hatte (nach U.) die Orthodoxie verkümmern lassen.

Das Eintreten für **Sokrates,** d. h. für die sokratische bezw. platonische Philosophie ist ein so wesentliches Merkmal der „Deutschen Gesellschaften", dass sie gelegentlich auch „sokratische Gesellschaften" entweder sich selbst nennen oder von anderen genannt werden. Bei der gefährlichen Feindschaft indessen, welche die Vertreter der überlieferten Rechtgläubigkeit dem Platonismus entgegenbrachten (s. Keller, Christentum und Platonismus, in den M.H. der C.G. 1901 S. 7 ff.), war es natürlich immer sicherer, den harmloseren der beiden Namen in Gebrauch zu behalten. In demselben Sinne nun treten die moralischen Wochenschriften für Sokrates mit Absichtlichkeit in die Schranken. Das war schon bei dem „Spectator" der Fall, dann bei dem „Patrioten". Im Jahre 1725 erschien eine Dresdener moralische Wochenschrift unter dem Titel: „Der Dresdener Sokrates", im Jahre 1727 zu Leipzig „Der Biedermann oder der Leipziger Sokrates"; im Jahre 1748 kam zu Berlin eine gleiche Zeitschrift mit dem Titel „Der deutsche Sokrates" heraus u. s. w. Die moralische Wochenschrift der „Freymaurer" (1738) war dem Sokrates gewidmet. Es handelt sich hier um ein wesentliches und durchgehendes Merkmal sowohl der Akademien und Sozietäten wie deren Wochenschriften, wie endlich auch der gesamten maurerischen Litteratur. Beruht das lediglich auf zufälligen Umständen? Wenn ja, wie kommt es dann, dass in den freien Akademien aller früheren christlichen Jahrhunderte bis auf die Zeiten der neuplatonischen Akademien herab die gleiche Erscheinung zu Tage tritt?

Der ablehnende Standpunkt, den die Vertreter der kirchlichen Rechtgläubigkeit seit Jahrhunderten zu Sokrates eingenommen haben, ist im 18. Jahrhundert von zwei der bekanntesten Theologen ihrer Zeit, nämlich von dem niederländischen Calvinisten Petrus Hofstede (1716—1803) und von dem deutschen Lutheraner Johann August Ernesti (1707—1781) unter dem lebhaften Beifall der gesamten Orthodoxie von neuem wissenschaftlich dargelegt und begründet worden. Der sog. sokratische Krieg, der seit 1768 in Folge einer für Sokrates eintretenden Schrift des Franzosen J. F. de Marmontel entbrannte, wurde mit grosser Heftigkeit geführt und Hofstede übernahm auf kirchlicher Seite mit solchem Geschick die Führung, dass seine Gegenschrift in kurzer Zeit drei Auflagen erlebte (1769) und alsbald in zwei deutschen Ausgaben verbreitet wurde. Ernesti kam ihm in seiner „Neuen Theol. Bibliothek" Bd. IX, Heft 6 p. 514 ff. wirksam zu Hülfe. Der Kampf richtete sich besonders auch gegen die Arminianer, die sich auf die Seite der Sokratiker gestellt hatten.

Benjamin Franklin und die moralischen Wochenschriften. Franklin giebt in seinem „Leben, von ihm selbst beschrieben" (Stuttgart 1876) Mitteilungen über seine Bemühungen, bildend und erziehend auf die Zeitgenossen einzuwirken. Er gab zu diesem Zwecke unter dem Namen Richard Saunders seit 1732 einen Kalender heraus, den er 23 Jahre hindurch fortsetzte. „Ich gab mir Mühe, ihn sowohl unterhaltend als gemeinnützig zu machen. . . . Da ich bemerkte, dass er allgemein gelesen wurde . . . so betrachtete ich ihn als das geeignete Mittel zur Verbreitung von Belehrung

unter dem gemeinen Volke, das kaum irgend welche andere Bücher kaufte... Ich druckte, fährt er fort, in dieser Absicht häufige Auszüge aus dem Spectator und anderen moralischen Wochenschriften ab"... Daraus erhellt, dass die Herausgeber des Spectator, Addison und Steele, nicht bloss auf Deutschland, sondern auch auf die Vereinigten Staaten von Einfluss gewesen sind.

Um das Jahr 1724 gab es in Merseburg eine **„patriotische Assemblée"**, die sich wöchentlich versammelte und die mit der Wochenschrift der „Patriot" in Hamburg in Verbindung stand. Merseburg war damals fürstliche Residenzstadt und zwar residierte hier bis zu seinem 1724 erfolgten Tode der Enkel Herzog Ernst des Frommen von Sachsen-Gotha, den wir als Mitglied der „Deutschen Sozietät" des Palmbaums kennen, Herzog Ernst Ludwig von Sachsen-Meiningen, dem seit 1724 sein Sohn Ernst Ludwig II. folgte. Es ist doch keineswegs ohne Bedeutung, dass diese „patriotischen Gesellschaften" selbst in so kleinen Residenzen wie Merseburg damals förmlich organisiert waren; diese Thatsache deutet darauf hin, dass sie eine grössere Verbreitung hatten als wir heute ahnen.

Wir haben früher nachgewiesen (s. Ludwig Keller, Die Gegenreformation, Lpz., S. Hirzel 1881 ff. Bd. I—III), dass die Evangelischen des westlichen Deutschlands unter dem Druck der Gegenreformation und der Ketzergesetze bis tief in das 17. Jahrhundert hinein eine festgeschlossene Organisation **„heimlicher Gemeinden"** (so lautet die stehende Bezeichnung, wie sie unter den Evangelischen selbst üblich war) besassen. Darüber findet sich in den neueren protestantischen kirchengeschichtlichen Handbüchern nichts aufgezeichnet, weil die Thatsache zu der Verurteilung der sogenannten geheimen Gesellschaften, wie sie hier üblich ist, nicht recht passt. Wer aber einmal die Quellen genauer geprüft hat, der weiss, dass auch noch am Ausgang des 17. und vielleicht sogar am Anfang des 18. Jahrhunderts viele flüchtige Hugenotten „heimliche Gemeinden" in solchen lutherischen und anderen Ländern besessen haben, wo ihre gottesdienstlichen Versammlungen verboten waren. So besassen u. A. die Hugenotten zu Dresden seit 1688 eine heimliche Gemeinde; seit dem Sommer 1689 hielten sie ganz heimlich in einem Hause in der Schlossergasse zu Dresden Gottesdienste. Bei verschlossenen Thüren — man stellte sogar Posten aus — wurde gepredigt, getauft und das Abendmahl genossen. Einzeln fanden sich die Teilnehmer ein und einzeln gingen sie wieder von dannen. Das hinderte aber nicht, dass die Sache verraten und alsbald auch von dem lutherischen Oberkonsistorium zu Dresden „im Interesse des göttlichen Wortes" verboten ward. Wo und wie fanden aber die zahlreichen Hugenotten Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse, deren Zahl zu klein war, um für sich eine „heimliche Gemeinde" zu begründen?

Dass die Evangelischen des 16. Jahrhunderts ausser in vielen Städten Italiens, Frankreichs, des Niederrheins u. s. w. auch in Spanien als **Geheimbund** bestanden, beweisen die Forschungen E. Schäfers über die

Vereinigung von 40 französischen Protestanten, welche um das Jahr 1560 in Toledo bestand. Die spanische Inquisition bereitete diesem Bunde im Jahre 1565 ein jähes Ende (Zts. f. Kirchengeschichte Bd. 21, Heft 3).

In der Geschichte der Sozietäten und Akademien des 17. und 18. Jahrhunderts spielt unter den sonstigen Symbolen und Erkennungszeichen auch das sogenannte **Kleinod,** der „Brustpfennig" oder „Zunftschmuck" (s. M.H. der C.G. 1895 S. 70) unter verschiedenen Namen eine Rolle. Dieses Kleinod stellte eine Art Denkmünze (Medaille) dar, auf deren einer Seite eine symbolische Darstellung (z. B. ein Baum, ein Berg, ein Palmzweig, eine Lilie etc.) und auf deren anderer der Name der Sozietät oder ein Denkspruch angebracht zu sein pflegten; als Denkzeichen unserer Gesellschaft haben wir das Kleinod gewählt, das Comenius besessen hat. In den italienischen Akademien des 15. Jahrhunderts erscheint auch die Kelle als solches Kleinod oder „Brustpfennig". Diese Denkmünzen waren ursprünglich lediglich Marken, die zum Ausweis der Mitgliedschaft bestimmt waren; Niemand wurde zu den heimlichen Versammlungen der Akademien zugelassen, der dies Zeichen nicht besass; es war dies also ein Schutzmittel gegen das Eindringen von Unberufenen oder Verrätern, das in früheren Zeiten nötig gewesen war, das aber von dem Augenblick an bedeutungslos wurde, wo die Versammlungen öffentliche wurden. — Sehr merkwürdig ist nun, dass sich solche Marken, und zwar mit auffallend gleichen Symbolen und Abzeichen versehen, auch unter den französischen Reformierten und den flüchtigen Hugenotten finden: Niemand wurde zur Teilnahme am Abendmahl zugelassen, der diese Marke — sie hiess méreau im Sprachgebrauch der Hugenotten — nicht aufweisen konnte. Die im Geheimen bestehende Hugenotten-Gemeinde in Dresden besass seit 1688 ein solches Méreau, ebenso die Leipziger; das letztere zeigt einen abgehauenen, frische Zweige treibenden Baumstamm mit der Umschrift: Deus det incrementum. (Vgl. über diese Marke Paul Weinmeister in den Blättern für Münzfreunde 1900 Nr. 11.)

Die Mitglieder der Sozietäten und Akademien des 15., 16. und 17. Jahrhunderts erhielten bei der Aufnahme (die unter vorgeschriebenen Ceremonien erfolgte) einen **Brudernamen;** in der deutschen „Sozietät des Palmbaums", der sog. fruchtbringenden Gesellschaft, waren diese Namen deutsche, auch in der schweizerischen „Sozietät der Maler" scheinen deutsche Brudernamen in Gebrauch gewesen zu sein. Merkwürdig ist nun, dass in der „Sozietät der Maurer" im 18. Jahrhundert auch in Deutschland ebenfalls Brudernamen, und zwar französische, auftauchen. Dies war z. B. in Dresden und in Naumburg in den dortigen Sozietäten — es kommt damals schon der Name „Loge" vielfach neben „Sozietät" vor — der Fall. (S. Wilhelm Keller, Geschichte der Freimaurerei in Deutschland, Giessen 1859 S. 92 f.)

Wir haben vor einigen Monaten (s. M.H. der C.G. 1899 S. 317) im Anschluss an eine Besprechung von F. Kattenbusch über das Werk von **Ferd. Katsch,** „Die Entstehung und der wahre Endzweck der Freimaurerei"

in der Historischen Zeitschrift den Wunsch ausgesprochen, dass die Historiker sich den hier erörterten Fragen, die nach Kattenbusch's Urteil auch für die allgemeine Geistesgeschichte wichtig sind, mehr als bisher zuwenden mögen. Wir wollen nicht unerwähnt lassen, dass eine eingehende Besprechung desselben Werkes in der Zeitschrift für Kulturgeschichte (hrsg. von Dr. Georg Steinhausen in Jena, Verlag von Emil Felber, Berlin) Band VIII (1900) S. 75 ff. diesem Wunsche in gewissem Sinne Rechnung trägt. Wir freuen uns, dass die unleugbaren Verdienste, die sich Katsch trotz aller Einwendungen, die auch wir erheben mussten, erworben hat, von dem Berichterstatter (J. Plew in Bartenstein) anerkannt werden. Wichtig und richtig erscheint uns auch die Bemerkung des Herrn Referenten, die er in Bezug auf die Natur der von Katsch in Angriff genommenen, aber keineswegs gelösten Frage macht, indem er sagt: „Es ist ohne Frage eines der schwierigsten Probleme der Kulturgeschichte, dessen vollkommen befriedigende Lösung bei der Eigenart des ganzen Ordens und der Natur der Quellen seiner Geschichte wohl noch lange auf sich warten lassen wird, aber von dem verdienten Verfasser um einen erheblichen Schritt vorwärts geführt ist".

Wir haben früher (M.H. der C.G. 1899 S. 195) das Gebet mitgeteilt, welches nach dem altenglischen Lehrlings-Katechismus bei der Aufnahme in die „Sozietät der Maurer" üblich war. Dazu macht **Karl Christian Friedrich Krause** in seinen drei ältesten Kunsturkunden etc. Dresden 1810, S. 348, noch folgende Bemerkungen, die uns nicht bloss, weil sie aus dem Munde eines so hervorragenden Denkers kommen, beherzigenswert erscheinen: „Es gereicht den Verfassern dieses schönen Gebets zur Ehre, dass dasselbe vom Glauben an Jesus und von Liebe zu ihm beseelt ist; um so mehr, da sonst keine kirchlich-dogmatische Behauptung darin vorkommt ... Jesus muss als Mensch dem Menschenbunde ewig heilig sein; denn durch seine Lehre, Leben und Sterben ist Er für die Erziehung des Menschengeschlechts mehr geworden und ist noch jetzt mehr als es irgend einem Menschen gelungen ist. Mehr als sechzig Geschlechter, aus den gebildetsten, menschlichsten Nationen haben sich, Ihn als Ideal wahrer, gottinniger Menschlichkeit im Auge, zu Menschen gemacht; ihr Glaube und ihre Hoffnung auf Gott und Menschheit wurden durch ihn erweckt, erhalten, erhöht; auf Ihn gestützt haben sie den Heldenkampf für Tugend und Recht gekämpft und sind, sein göttliches Bild geistig beschauend, in eine höhere Ordnung der Dinge sterbend eingetreten. Dies ist eine Thatsache der Menschengeschichte, welche anzuerkennen und zu bewundern Jedem angemutet werden kann, der dadurch, dass er sich zum Maurerbund gesellt, zu erkennen giebt, dass Menschlichkeit und Menschheit ihm lieb und teuer sind; er bekenne sich nun zur christlichen, jüdischen, türkischen oder zu sonst einer Verehrung des göttlichen Wesens. Denn die Erkenntnis des wahrhaft Religiösen im Heidentum, Judentum und im Mohamedanismus, sofern sie von Aberglauben frei ist, besteht recht gut mit dieser Verehrung Jesu und seiner erhabenen Verdienste um die Menschheit. Ein Pythagoras, Plato, Cicero, Seneca würden Jesum innig lieben und verehren, wenn sie sich auch nicht entschliessen

dürften, die Kirchenlehren irgend eines christlichen Systems zu unterzeichnen und an den gottesdienstlichen Gebräuchen irgend einer Kirchenpartei vollen Anteil zu nehmen. Diese Ansicht Jesu als eines gottinnigen Menschen, als Erzieher des Menschengeschlechts, ist es, welche wir als Maurer festhalten und ausbilden müssen; die Ansicht seines Verhältnisses zu Gott und zum Wesen Gottes überlassen wir der Kirche und dem Gewissen jedes Mitbruders. Die Idee gottinniger Menschheit erkannte Jesus gewiss und die reinste Liebe zur Menschheit beseelte Ihn; die Menschheit erschien Ihm als ein Bürger des Einen unendlichen und ewigen Reiches Gottes, welches alle Wesen und alles Leben umfasst. Der Menschheitbund geht seinem Wesen nach auf die Ausbildung zur Menschlichkeit und auf den inneren Ausbau der Menschheit innerhalb des ganzen Umfangs der Menschennatur. Daher nannte ich auch die Freimaurerei, sofern sie als Keim des Menschenbundes diesem hohen Berufe treu bleibt, eine jenem Reiche Gottes wesentliche Anstalt und sagte, dass sie einen wesentlichen Teil dieses ewigen Gottesreiches ausmache."

In den älteren freien Akademien war (ähnlich wie später in den Königlichen) die Zahl der Mitglieder fest begrenzt, und zwar erscheint besonders häufig die Zwölfzahl oder doch eine durch drei teilbare Zahl, z. B. 24 oder 30. Die „Akademien" waren innere Ringe innerhalb der „Sozietäten", d. h. es waren zwar alle Mitglieder der Akademien zugleich „Gesellschafter", aber nicht alle „Gesellschafter" waren Angehörige der Akademien. Wurde eine der Stellen der Akademie frei, so erfolgte die Zuwahl aus dem Kreise der „Gesellschafter" oder der „Socii", und die Aufnahme in die Akademie, deren Angehörige sich unter einander Brüder nannten, war mit feierlichen Handlungen verbunden. Merkwürdig ist, dass die gleichen Einrichtungen sich auch in der „Sozietät der Maurer" bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts an vielen Orten nachweisen lassen[1]), nur mit dem Unterschied, dass an Stelle des Wortes „Akademie" meistens (aber nicht immer[2]) der Ausdruck „Loge" gebraucht ward. In sehr vielen Logen oder Akademien (s. W. Keller, Geschichte der Freimaurerei in Deutschland, 2. Aufl. Giessen 1859 S. 95 f.) war eine bestimmte Zahl von Brüdern festgesetzt, die nicht überschritten werden durfte. Daneben gab es aber sonstige Angehörige der „Sozietät" oder Genossen und zwar wird berichtet, dass es auch unter den „Socii" verschiedene Grade gegeben habe. Erst wenn der dritte dieser Grade erreicht war, konnte ein solcher nach nochmaliger Ballotage Mitglied der „Loge" werden. Allmählich kürzte man

---

[1]) Die Loge „Zur Einigkeit" in Frankfurt a. M. setzte die Zahl der wirklichen Mitglieder im Jahre 1763 auf 30 Personen fest; die im Jahre 1754 durch von Sporcke in Wien begründete Loge beschränkt die Zahl der Mitglieder auf 12; sie arbeitete im tiefsten Geheimnis. Je gefährdeter die Lage einer Loge war, um so geringer pflegte die Zahl der Mitglieder zu sein.

[2]) In der Loge zu den drei Rosenknospen zu Bochum war der Ausdruck „Akademie" noch im Jahre 1792 statt „Loge" in überwiegendem Gebrauch. Nicht einmal das Verbot der Grossloge vom 16. Juli 1792 vermochte diesen Brauch ganz zu beseitigen.

die Wartezeit der Vorstufe ab — in Halberstadt konnte Jemand schon 6 Wochen (in Halle 4 Wochen) nach der Aufnahme in die Vorstufe auch wirkliches Mitglied der Loge werden — und nach und nach fiel diese Vorstufe ganz weg. Damit wurde auch der Name „Sozietät“ überflüssig, der denn auch seit der Mitte des 18. Jahrhunderts mehr und mehr verschwindet. Auffallend ist, dass um die gleiche Zeit eine neue Vorstufe und ein neuer innerer Ring in die Erscheinung tritt: in die Stelle der Akademien als innerer Kreis treten die sogenannten „Andreas-Logen“, die zuerst in Schottland nachweisbar sind, und als deren äusserer Kreis erscheinen die „Johannis-Logen“, die in dieser Form aus England stammen. Die Formen und die Namen hatten sich geändert, die Sache war die alte geblieben.

Die **Bedeutung der Akademien nud Societäten** beruhte u. A. darauf, dass sie auf Grund ihrer eigenartigen uralten Verfassung Erziehungsinstitute allerersten Ranges waren, nämlich Erziehungsstätten für die eigenen Mitglieder, die dabei die schwere Kunst erlernten, in aufopfernder, vernünftiger Weise sich in ein festgeschlossenes Ganze einzufügen und an einem grossen Werke mitzuarbeiten, ihre Talente, besonders rednerische, musikalische und dichterische auszubilden und das also Erworbene auch ausserhalb der geschlossenen Räume nutzbar zu machen. In einer Zeit, wo es keine Parlamente, keine Volksversammlungen und Vereine im heutigen Sinne gab, waren diese „Philosophen-Schulen“ in der That wichtige Schulen für viele Männer, die sonst in ihren Studierzimmern verkümmert wären.

Die älteren „Sozietäten“ haben den bestehenden **Kirchen** von jeher erhebliche Dienste geleistet. Jeder, der den Dingen tiefer auf den Grund sieht, wird sich durch den Schein des Gegenteils nicht täuschen lassen. Die „Akademien“ haben es sich von je zur Aufgabe gemacht, den Menschen ewige Wahrheiten durch Hüllen zu vermitteln, welche für viele Personen der einzige Weg sind, um für sie das ewige Licht, nach ihrem Auge gemässigt, durchschimmern zu lassen. Gewiss hat es stets Menschen gegeben, die kurzsichtig genug waren, diese Hüllen für das Wesen der Sache zu halten; aber die besseren Geister waren sich stets bewusst, dass es sich um vergängliche Hüllen handelt, die in dem Augenblicke fallen können, wo die stumpfen Augen der Massen von dem Glanze des ewigen Lichtes nicht mehr geblendet, sondern erwärmt und erleuchtet werden.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

Die Comenius-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

ist am 10. Oktober 1891 in Berlin gestiftet worden.

Mitgliederzahl 1901: rund 1200 Personen und Körperschaften.

Gesellschaftsschriften:

1. **Die Monatshefte der C.-G.** Deutsche Zeitschrift zur Pflege der Wissenschaft im Geiste des Comenius. Herausgegeben von Ludwig Keller.
   Band 1—9 (1892—1900) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft.
   Der erste bis achte Jahrgang (1893—1900) liegen vor.
3. **Vorträge und Aufsätze aus der C.-G.** Zwanglose Hefte zur Ergänzung der M.-H. der C.-G.

Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt etwa 32 Bogen Lex. 8°.

Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 12 Kr. österr. W.) erhalten die M.-H. der C.-G. und die C.-Bl. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 5 M.; 6 Kr. österr. W.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nur ausnahmsweise verliehen werden.
3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 3 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.

Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftstelle der C.-G., Berlin NW., Bremerstr. 71.

Der Gesamtvorstand der C.-G.

Vorsitzender:

Dr. **Ludwig Keller,** Geheimer Staatsarchivar und Geheimer Archiv-Rat, in Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

Heinrich, Prinz zu Schönaich-Carolath, M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

Mitglieder:

Prediger D. Dr. **Th. Arndt,** Berlin. Direktor Dr. **Begemann,** Charlottenburg. Prof. **W. Bötticher,** Hagen (Westf.) Stadtrat a. D. **Herm. Heyfelder,** Verlagsbuchhändler, Berlin. Prof. Dr. **Hohlfeld,** Dresden. **M. Jablonski,** General-Sekretär, Berlin. **Israel,** Oberschulrat a. D., Dresden-Blasewitz. **W. J. Leendertz,** Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. **Nesemann,** Lissa (Posen). Seminar-Direktor Dr. **Reber,** Bamberg. Dr. **Rein,** Prof. an d. Universität Jena. Dr. **Schwalbe,** Realgymn.-Direktor u. Stadtverordneter, Berlin. Hofrat Prof. Dr. **B. Suphan,** Weimar. Univ.-Professor Dr. **von Thudichum,** Tübingen. Prof. Dr. **Waetzoldt,** Geh. Reg.-Rat u. vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. **A. Wernicke,** Direktor der städt. Oberrealschule u. Prof. d. techn. Hochschule, Braunschweig. **Weydmann,** Prediger, Crefeld. Prof. Dr. **Wolfstieg,** Bibliothekar des Abg.-H., Berlin. Prof. D. **Zimmer,** Direktor des Ev. Diakonie-Vereins, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Lehrer **R. Aron,** Berlin. **J. G. Bertrand,** Rentner, Berlin-Südende. Pastor **Bickerich,** Lissa (Posen). Dr. **Gustav Diercks,** Berlin-Steglitz. Prof. **H. Fechner,** Berlin. Bibliothekar Dr. **Fritz,** Charlottenburg. Geh. Regierungs-Rat **Gerhardt,** Berlin. Prof. **G. Hamdorff,** Malchin. Oberlehrer Dr. **Heubaum,** Berlin. Univ.-Prof. Dr. **Lasson,** Berlin-Friedenau. Diakonus **K. Mämpel,** Eisenach. Univ.-Prof. Dr. **Natorp,** Marburg a./L. Bibliothekar Dr. **Nörrenberg,** Kiel. Rektor **Rissmann,** Berlin. Landtags-Abg. **v. Schenckendorff,** Görlitz. Archivar Dr. **Schuster,** Charlottenburg. **Slaměník,** Bürgerschul-Direktor, Prerau. Univ.-Prof. Dr. **H. Suchier,** Halle a. S. Univ.-Prof. Dr. **Uphues,** Halle a. S. Oberlehrer **W. Wetekamp,** M. d. A.-H., Breslau.

Schatzmeister: **Bankhaus Molenaar & Co.,** Berlin C. 2, Burgstrasse.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.